

APOLOGIE

DU

CHRISTIANISME

APOLOGIE

DU

CHRISTIANISME

PAR FRANZ HETTINGER

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE ET EN THÉOLOGIE
PROFESSEUR DE THÉOLOGIE A L'UNIVERSITÉ DE WURTZBOURG
CONSULTEUR DE LA CONGRÉGATION POUR LE CONCILE DU VATICAN

TRADUIT DE L'ALLEMAND

D'APRÈS LA DERNIÈRE ÉDITION ALLEMANDE AVEC APPROBATION DE L'AUTEUR

PAR M. JULIEN LALOBE DE FELCOURT
LICENCIÉ EN DROIT

ET M. J.-B. JEANNIN
LICENCIÉ ÈS LETTRES, ANCIEN PRÉFET DES ÉTUDES AU COLLÈGE DE SAINT-DIZIER

TROISIÈME ÉDITION FRANÇAISE

Revue et considérablement augmentée

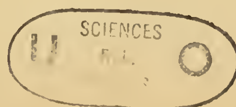
Tome III
LES DOGMES DU CHRISTIANISME

Tome premier

PARIS

LIBRAIRIE BLOUD ET BARRAL

4, RUE MADAME, ET RUE DE RENNES, 59



APOLOGIE DU CHRISTIANISME

CHAPITRE PREMIER.

PLAN GÉNÉRAL ET VUE D'ENSEMBLE.

La preuve de l'esprit et de la force. — La question que se pose l'humanité et la réponse de l'humanité. — La réponse du christianisme. — La Providence. — Réponse du christianisme et réponse de la philosophie. — La mort dans le paganisme et dans le christianisme. — L'immortalité dans le paganisme et le rationalisme et la vie éternelle en Jésus-Christ. — Le mal dans le monde. — Essais d'explication; dualisme, panthéisme, préexistentianisme, rationalisme. — La solution du christianisme. — La douleur. — L'infirmité morale et la grâce. — Ses effets. — La prière. — Essence de la grâce exactement définie. — Le Christ et les chrétiens. — La Trinité révélée comme conséquence de la Trinité immanente. — L'essence du christianisme. — Il est la religion absolue. — C'est pourquoi il satisfait pleinement la nature humaine. — Le principe de la morale chrétienne. — Les vertus divines. — La consommation.

Jésus-Christ a paru dans la plénitude des temps comme la dernière et la plus haute révélation[1]. Tout est miracle en lui, sa naissance, sa vie, sa mort. C'est le plus grand, le plus sublime phénomène qui ait traversé l'histoire. Sans doute il avait jeté sur sa couronne de Roi éternel l'humble voile d'une forme humaine; mais le miracle qui constamment accompagnait ses pas, était le hérault qui publiait sa divinité par le monde, et cela avec une

[1] *Hébr.*, I, 1.

certitude si décisive, si triomphante et si exclusive de toute contradiction et de tout doute, que le cri échappé à un des témoins de sa mort, est aussi le cri de l'humanité elle-même, le cri vrai et sincère de la nature à la vue des puissantes merveilles opérées par lui : Celui-ci est vraiment le Fils de Dieu !

Sans doute, nous n'avons pas vu de nos yeux cette vie de miracles qui subjuguait les cœurs, nous ne sommes pas témoins oculaires de ces merveilles divines. Mais quand même ces œuvres n'auraient pas eu lieu, quand même elles auraient perdu pour nous leur signification et leur force démonstrative, il nous resterait encore *la preuve de l'esprit et de la puissance*[1] : et cette preuve, qui sort de Jésus de Nazareth comme un rayonnement de sa face auguste, comme une vibration lumineuse de sa parole et de son œuvre, est devenue de plus en plus forte et saisissante à mesure que sa création, l'Eglise chrétienne, compte plus de siècles, et que le fleuve s'éloigne davantage de sa source.

« Le naturaliste qui dissèque une graine, ne peut, « même à l'aide de l'observation la plus scrupuleuse et « la plus sagace, annoncer de prime abord quelle sera « la forme et la taille de la plante qui, déjà cependant, se « trouve en puissance et en substance dans cet embryon. « Ainsi les païens, bien plus, les chrétiens eux-mêmes, « étaient loin de prévoir la puissance de civilisation, « l'énergique fécondité des germes intellectuels et mo- « raux déposés dans le sein de leur communauté nais-

[1] *I Cor.*, II, 4.

« sante et confiés à leur garde et à leurs soins. Sous nos « yeux, au contraire, se déroule l'histoire bientôt vingt « fois séculaire du christianisme, et d'un regard nous « pouvons embrasser le progrès de cette grande institution « se développant d'une façon uniforme, et pour ainsi dire « nécessaire, sans jamais dépasser la plénitude essentielle « qu'elle contenait en germe, mais excédant de beaucoup « les simples contours, les formes primitives et les timides « manifestations des temps apostoliques [1] ».

Notre époque semble bien avancée, et cependant le christianisme est loin d'avoir exercé sur la conscience et la vie de l'humanité toute l'influence dont il est capable ; il n'a pas encore exprimé toute sa pensée ni dit son dernier mot. Dans un sens, il a tout dit dès le principe; dans un autre, il lui reste encore beaucoup à dire, et le monde ne finira pas qu'il n'ait entendu le dernier mot du christianisme [2].

La plus haute preuve du christianisme, son miracle le plus grand, le plus imposant, miracle qui n'attire pas simplement les regards étonnés des spectateurs, mais qui pénètre jusqu'au plus profond de l'âme humaine, qui s'empare de l'esprit selon toutes ses facultés et d'une manière permanente, qui lui inspire une conviction de plus en plus ferme et inébranlable, c'est le christianisme lui-même, c'est sa doctrine, c'est son œuvre, c'est ce monde nouveau, le monde chrétien, qu'il a créé et qu'il

[1] Dœllinger, *Le christianisme et l'Eglise au temps de la fondation*, préface.

[2] Ullmann, *Essence du christianisme*, préface.

continue de développer de siècle en siècle comme une semence divine, non-seulement dans le secret de chaque âme en particulier, mais encore dans la vaste sphère de la vie universelle.

Le Seigneur lui-même le donne à entendre, lorsqu'il dit : « A leurs fruits vous les reconnaîtrez[1] ». Et encore : « Pratiquez ma doctrine et vous saurez qu'elle vient de « Dieu[2] ». Le Christ en appelle au tribunal suprême et décisif, c'est-à-dire à l'épreuve de la vie. Eh bien! le christianisme y a résisté et y a résisté lui seul. Seul, le divin peut satisfaire entièrement l'homme, et l'éternel triompher du temps.

Un philosophe contemporain a fait ressortir l'importance de cette épreuve[3] : « Un principe faux, un raisonnement vicieux se reconnaissent comme tels aux caractères suivants : admis comme vrai, il exerce bientôt « sur nos pensées, nos sentiments et notre conduite, une « influence qui entraîne après soi des conséquences fâ« cheuses et fait brèche à notre bonheur ; il nous jette et « nous empêtre dans des situations d'esprit difficiles ; il « nous pousse à des actions détestables, qui ne laissent « après elles qu'un sentiment de dégoût et de méconten« tement. La vérité d'une supposition se révèle à des « signes tout opposés ».

« Cette observation se vérifie d'autant mieux selon que

[1] *Matth.*, III, 20.

[2] *Jean*, VII, 17.

[3] Fechner, *Die motive des Glaubens* Leipzig, 1863, p. 120.

« l'influence du vrai ou du faux sur nos pensées, nos sen-
« timents et notre conduite, est plus profonde, plus du-
« rable et subie par un plus grand nombre d'hommes ;
« tandis qu'une erreur qui n'aurait qu'une médiocre
« influence sur nos pensées, nos sentiments et notre
« conduite, une erreur qui ne régnerait que sur un
« esprit isolé ou seulement dans un cercle restreint et
« pour un peu de temps, pourrait satisfaire et même
« passer pour utile. Or, il est constant que la foi reli-
« gieuse, sans parler de la satisfaction théorique qu'elle
« nous procure, nous apporte encore d'importants avan-
« tages, tandis que l'incrédulité entraîne, pour l'homme
« en particulier comme pour l'humanité en général, de
« graves inconvénients, inconvénients et avantages qui
« augmentent en raison de l'énergie de leurs principes
« respectifs et du temps que dure l'action de ceux-ci. Il
« résulte de là que l'incrédulité ne peut prétendre à un
« long règne dans un cercle étendu ».

Certainement le christianisme, par cela même qu'il est une religion, est quelque chose de plus qu'une simple doctrine ; son influence va plus loin qu'à satisfaire l'intelligence, et il serait impossible d'expliquer de la sorte ses effets et sa puissance qui ont renouvelé la face du monde. Pris dans sa totalité et tel qu'il est, le christianisme est l'apparition réelle sur terre de la grâce et du salut ; c'est une force nouvelle introduite dans le monde, qui s'empare de l'humanité et la pénètre de plus en plus, créant un nouvel ordre de choses et une vie surnaturelle ; son action, qui s'exerce sur le monde, part d'un principe situé au-dessus du monde, c'est-à-dire à la droite du Père, dans la personne glorifiée du Dieu fait

homme, lequel s'est d'abord abaissé jusqu'à nous[1] pour nous élever ensuite jusqu'à lui[2], et qui continue d'épancher sur nous les flots mystérieux de la force et de la vie divine. Cependant c'est sa parole qui a ouvert devant nous les portes de ce monde nouveau et nous a montré le chemin qui mène à son royaume; c'est la foi en sa parole qui nous rend capables de recevoir son Esprit, par qui nous entrons dans la communauté de son corps mystique et de cette vie nouvelle qu'il est venu apporter sur la terre. Une étude raisonnée du christianisme doit donc nécessairement commencer par un exposé de sa doctrine. Aussi, avant de passer à l'examen détaillé des dogmes, exposerons-nous le plan de la doctrine chrétienne dans ses lignes fondamentales, puisque d'ailleurs, considéré dans son ensemble et en grand, le christianisme porte avec lui-même, pour tout esprit non prévenu, l'éclatante démonstration de sa propre vérité. Nous le verrons de prime abord s'offrir à nous comme quelque chose de nouveau et de surhumain, non pas seulement comme un système de vérités, mais bien comme la manifestation de la Vérité éternelle, de la grâce et de la sainteté même incarnée, comme la rédemption du monde et sa réconciliation avec Dieu, comme la consommation de toutes les voies de Dieu, comme le prin-

[1] *Jean*, XII, 32 : « Lorsque je serai enlevé, j'attirerai tout à moi ».

[2] Le christianisme, ainsi que l'observent justement Clément d'Alexandrie (*Strom.*, VI, 17) et saint Jean Chrysostome (t. VII, p. 12), est une *vérité pratique*, πραγμάτων ἀλήθεια. — « Nous avons vu sa gloire pleine de grâce et de vérité ».

cipe unique du salut universel, comme le pivot sur lequel roule l'histoire du monde.

Qu'est-ce que la vérité[1]? demanda Pilate à Celui qui est la Vérité éternelle incarnée. Dans cette question se révèle toute l'angoisse qui étreignait le monde païen. Qu'est-ce que la vérité? — C'est la question brûlante posée par l'ancien monde, tant qu'il n'a pas trouvé la vérité qui est Jésus-Christ; c'est l'appel désespéré qui était sur les lèvres de tant de millions d'infortunés que tourmentait intérieurement l'incertitude de leur destinée, et qui se consumaient en vains efforts pour ouvrir le livre scellé de la vie, pour résoudre l'obscure et redoutable énigme de l'existence[2]. Combien les meilleurs esprits et les plus beaux génies ont sué sur cette question, combien ils ont parcouru l'Orient et l'Occident pour élever à grand'peine d'éphémères systèmes dont le fragile édifice s'écroulait au premier jour! Qu'est-ce que la vérité? que signifie cette vie? d'où viens-je? où vais-je? Ne suis-je, comme l'animal, qu'un être né de la poussière et sorti du néant pour s'épanouir un instant à la lumière du jour et disparaître ensuite dans l'éternelle nuit? Cette vie n'est-elle qu'un songe sans réveil, qu'un jeu où règne le hasard, où la joie et la douleur se succèdent sans règle certaine? toute l'existence et l'activité de l'homme doit-elle se renfermer dans le cercle étroit de cette vie ter-

[1] *Jean*, XVIII, 38.

[2] Œdipe est le représentant de l'hellénisme : celui-ci n'a résolu qu'en apparence l'énigme de la vie. Il avait fait la divinité à l'image de l'homme; c'est pourquoi il devait périr. (Hérodote, *Histor.*, I, 131.)

restre, ou bien ne serait-elle pas destinée à un avenir infini, à une vocation éternelle? Cette vie terrestre ne serait-elle pas un passage, un temps de purification et d'épreuve, en attendant que la distinction entre le bien et le mal, telle que notre conscience nous la fait sentir, passe à l'état réel ; qu'une dernière séparation, celle du royaume du bien et du royaume du mal, s'achève et se consomme pour l'éternité ?

Telle est la question que l'homme se pose dès ses premiers pas dans la vie ; est-il parvenu à la résoudre comme il faut, il trouve dans la solution un guide infaillible pour le conduire sur le chemin de la vie, et qui fera jaillir de la pierre même du tombeau une source intarissable d'espérances. Par moment, sans doute, dans l'exubérance de la vie et l'ivresse des passions, il pourra l'oublier, mais bientôt elle se dressera devant lui comme un fantôme qu'aucun exorcisme ne pourra bannir.

Un écrivain du IIe siècle [1] nous a laissé une peinture saisissante et prise sur le vif d'une âme tourmentée de la soif du vrai et faisant des efforts désespérés, mais inutiles, pour l'atteindre. A la sincérité, à la véhémence de son récit, on sent que c'est l'auteur lui-même qui se met en scène, et qu'il nous raconte l'histoire de sa propre vie, histoire qui était aussi celle de tant de ses contemporains. Si nous empruntons des termes de comparaison à l'ancien monde, c'est qu'il est hors de doute que les Grecs et les Romains furent des peuples éminemment civilisés, et

[1] *Recognit.* (*Pseudo*) *Clementis*, l. I, I et seqq. (Ap. Coteler, *Patr. Apost.*, t. I, p. 492, seqq.) Cf. S. Justin, martyr, *Dialog. contr. Tryph.*, c. II-VIII, et Tatien.

que dans la sphère des connaissances et des œuvres purement humaines, ils ont produit des chefs-d'œuvre considérés encore aujourd'hui comme des modèles, et étudiés comme tels par tous ceux qui veulent se former l'esprit et le goût. De plus, le développement de toute leur existence, depuis son premier germe jusqu'à son entier épanouissement et jusqu'à son déclin, est sous nos yeux comme un tout parfait, comme une évolution historique complète. Nous pouvons donc voir en eux les représentants les plus autorisés du monde, tel qu'il était avant Jésus-Christ, et tel qu'il est encore en dehors du christianisme.

« Dès ma plus tendre jeunesse », dit cet auteur, « j'avais « pratiqué la chasteté, et cependant mon esprit était « assailli de peines et de soucis. Souvent je pensais à la « mort, pourquoi ? je l'ignore, et alors je me demandais : « Que deviendrai-je après ma mort ? Vivrai-je d'une vie « nouvelle ou serai-je replongé dans le néant d'où je « suis sorti ? Le souvenir de cette vie subsiste-t-il après la « mort, ou bien tout disparaît-il dans un éternel oubli [1] ? « Savoir quand le monde avait été créé, s'il l'avait été, ce « qui était avant qu'il fût, ou s'il existait de toute éter- « nité, c'était encore une question qui me tourmentait

[1] *Si supremus ille dies non extinctionem sed commutationem affert loci, quid optabilius? Sin autem perimit ac delet omnino, quid melius quam in mediis vitæ laboribus obdormiscere et ita conniventem somno consopiri sempiterno?* Tel était le résultat des recherches de Cicéron sur l'immortalité de l'âme. (*Tuscul.*, I, 49.) De même Platon. (*Apolog. Socr.*, p. 40.) Dès les premières paroles de Socrate sur l'immortalité de l'âme, Platon (*Rep.*, x, p. 608) fait exprimer aux auditeurs leur étonnement et leur admiration.

« sans cesse. Il était évident pour moi que si le monde « avait commencé, il devait aussi périr et finir. Mais s'il « finit, qu'arrivera-t-il alors? L'oubli et le silence régne- « ront-ils à sa place, ou bien encore surviendra-t-il « quelque chose que l'esprit humain ne saurait même « pressentir? »

« Ces pensées et d'autres semblables ne cessaient d'a- « giter mon esprit; en même temps le chagrin m'acca- « blait et m'enlevait toutes mes forces; et, ce qui m'affli- « geait le plus, c'est que plus je faisais d'efforts pour bannir « ces soucis, plus ils m'étaient cuisants. Quelque chose « vivait en moi qui ne me laissait pas de repos, c'était le « désir de l'immortalité. Car, ainsi que l'événement me « le prouva, et la grâce du Dieu tout-puissant me le fit « voir, ce besoin de mon âme fut le mobile qui, me « poussant à rechercher la vérité, m'a amené à reconnaître « la véritable lumière ».

« Je fréquentai les écoles des philosophes pour m'ins- « truire auprès d'eux. Mais je ne trouvai là que des doc- « trines opposées entre elles, affirmées et combattues avec « une égale énergie [1]. Lorsque j'entendais soutenir que « l'âme est immortelle, j'éprouvais un sentiment de bon- « heur; au contraire, je m'éloignais attristé lorsqu'on « discutait cette opinion, et que l'on concluait que l'âme « était mortelle. Mais à aucune de ces deux solutions « je ne m'attachais avec une entière certitude. Une « chose néanmoins me frappa, c'est que les opinions et

[1] « Plusieurs guides se présentent, dit Lucien, à propos des écoles philosophiques de son temps (*Acad. quæst.*, II, 3); chacun d'eux affirme que lui seul connaît le chemin véritable, et méprise tous les autres ».

« les vues ne résultaient pas de l'examen de la nature « des choses, mais bien de considérations personnelles et « purement imaginaires [1]. Cette situation était d'autant « plus pénible que, d'une part, je ne pouvais acquérir de « certitude; et que, de l'autre, il m'était impossible d'é- « teindre en moi le désir de savoir ».

« Alors je me dis dans mon abattement : Pourquoi se « tourmenter en vain, puisque tout ceci passera si vite? S'il « ne reste rien de moi après la mort, toutes mes inquié- « tudes sont vaines; si, au contraire, une autre vie m'attend « après la fin de mon existence terrestre, je veux suivre « les préceptes de la morale et de la sagesse, afin de ne « pas mériter les châtiments éternels dont nous mena- « cent les philosophes : le noir Phlégéton et le Tartare où « souffrent Sisyphe, Titye, Ixion et Tantale. Puis je me « persuadais que tout cela n'était que fables. Dans le « doute, néanmoins, je décidais qu'il valait mieux garder « la piété. Une nouvelle objection se présentait : com- « ment parviendrai-je à surmonter la tentation des plaisirs « coupables, si je n'ai pas la certitude de la récompense; « bien plus quand j'ignore en quoi consiste la véritable « justice agréée de Dieu? »

« Que faire alors? Eh bien! j'irai en Egypte; je veux « me mettre en rapport avec les hiérophantes et me faire « initier à leurs mystères. Par leur entremise, et moyen- « nant une somme d'argent, j'obtiendrai d'un magicien [2]

[1] La situation des esprits au XIXe siècle n'est-elle pas la même?

[2] Aux temps les plus reculés déjà, rapporte Hérodote (*Histor.*, V, 92), les Grecs consultaient des oracles rendus par les

« qu'il évoque une âme de l'autre monde, afin que « je puisse l'interroger et savoir si l'âme est immor- « telle ou non. Mais un philosophe, de mes amis, me « détourna de ce projet. Ou bien, m'observa-t-il avec « justesse, l'esprit n'obéira pas au magicien, et vous « croirez alors qu'après cette vie il n'y a plus rien, et « vous serez jeté dans un plus profond désespoir qu'au- « paravant ; ou bien, si par hasard vous vous imaginez « avoir vu quelque chose, quel bien peut-il vous en « revenir ? Conjurer les morts est une action détestée de « la divinité ».

« Au milieu de ces angoisses cruelles, une nouvelle « consolante, un heureux message venu de Dieu, par- « vint jusqu'à nous. Il était apparu un homme en Judée, « qui annonçait le royaume de Dieu à tous ceux qui « suivraient ses préceptes et sa doctrine ».

Nous trouvons ici la peinture vive et fidèle d'une situation qui fut celle de beaucoup d'esprits à cette époque où s'effectuait la transition du vieux monde au nouveau, à cette aurore du christianisme [1], qui déjà pénétrait le monde de sa naissante influence. Telle fut la situation

morts ; on forçait, par de secrètes évocations, l'âme d'un mort à paraître et à répondre aux questions qu'on lui posait. A l'époque des empereurs, cette coutume se répandit de plus en plus, et il y eut alors des nécromanciens spéciaux qui firent de l'évocation des morts un métier. Suéton. *Ner.*, c. 34. — L'Egypte principalement passait, aux yeux des anciens, pour un pays de miracles, et ses prêtres étaient regardés comme experts en toute espèce de choses divines. Macrob., *Sat.*, I, 14. Voyez Dœllinger, *Heidenthum und Judenthum*, p. 445. — Et les évocations spirites de nos jours ?

[1] L'auteur des *Récognitions* n'est pas tout à fait exempt d'éléments judaïques.

douloureuse d'un saint Justin, d'un Tatien et de tant d'autres. Que dis-je, telle est encore et telle sera toujours la situation de tout homme avant que l'Etoile du matin se soit levée dans son âme [1], de tout homme qui n'a pas encore vu briller cette lumière qui luit dans les ténèbres [2]. La voix de ces chercheurs, c'est la voix même de l'humanité tant qu'elle n'a pas trouvé le Christ. Et lorsque cette voix s'élève du sein de l'ancien monde civilisé, c'est-à-dire de la Grèce et de Rome, elle nous montre combien l'esprit humain reste pauvre et infirme sous le rapport de la religion, alors même qu'il est parvenu à l'apogée de son développement naturel. Un seul est la vérité, un seul dit le mot qui résout toutes les énigmes, guérit toutes les blessures de l'esprit et ouvre au fond de l'âme une source qui jaillit jusqu'à la vie éternelle. Le christianisme déclare qu'il possède cette lumière après laquelle soupiraient autrefois les plus nobles génies. Un fait nous prouve qu'il nous a véritablement apporté cette lumière, c'est que nous, qui vivons dans l'atmosphère de la foi chrétienne, nous pouvons à peine nous faire une idée de la difficulté que présentaient aux plus éminents penseurs de l'antiquité des questions que la raison trouve maintenant si faciles à résoudre, et si claires qu'elle les regarde comme relevant essentiellement de sa compétence et de sa nature.

D'où viens-tu? Tu viens de Dieu et tu retournes à Dieu, et la création entière, visible et invisible, est issue de

[1] *Pierre*, I, 9.

[2] *Jean*, I, 5.

Dieu. Aux mille erreurs de l'idolâtrie, le christianisme oppose la foi en un seul Dieu dont il fait la base et la pierre angulaire de la vie. « La vie éternelle consiste à « vous connaître, vous qui êtes le seul Dieu véritable, et « Celui que vous avez envoyé [1] ». — « Athéniens », dit saint Paul à l'Aréopage, « il me semble qu'en toutes « choses vous êtes religieux jusqu'à l'excès. Car, ayant « regardé en passant les statues de vos dieux, j'ai trouvé « même un autel sur lequel il est écrit : *Au Dieu in-« connu*. Ce Dieu donc que vous adorez sans le connaître, « je vous l'annonce. Dieu qui a fait le monde et tout ce « qu'il renferme, étant le Seigneur du ciel et de la terre, « n'habite point dans les temples bâtis par les hommes. « Il n'est point honoré par les ouvrages de la main des « hommes, comme s'il avait besoin de quelque chose, « lui qui donne à tous la vie, le souffle et toutes « choses [2] ». L'imagination populaire s'était figuré les dieux sous des traits humains ; on les avait représentés sous cette forme ; on leur avait construit des demeures comme pour des hommes, et bâti des temples pour y installer leurs images. Mais la philosophie déclare par la bouche d'Aristote *le maître des maîtres*, d'Anaximandre et de Xénophane, qu'il est impossible d'acquérir quelque certitude sur le compte des dieux [3]. — Il est difficile, avait déjà affirmé Platon, de trouver l'Ordonnateur et le

[1] *Ibid.*, XVII, 3.

[2] *Actes des Apôtres*, XVII, 24.

[3] Aristot., *Poet.*, XXVI, 12. — Xenophane, *Fragm.* dans Sextus Emp., VII, 49 ; VIII, 32[illegible]. — Diogenes Laert., IX, 52.

Père de l'univers ; mais le faire connaître à tous, si l'on était parvenu à le connaître, serait impossible [1].

Cependant le difficile a été fait, et l'impossible, réalisé dans le lieu même où ces désolantes paroles avaient été prononcées comme le résultat de toutes les recherches, comme le dernier mot de la sagesse humaine. Ce qui nous paraît à présent la chose du monde la plus simple, la plus naturelle et la plus à la portée de l'intelligence humaine, je veux dire concevoir l'idée de l'unité et de la spiritualité de Dieu, l'enseigner clairement et la répandre dans toutes les intelligences, voilà ce qui surpassait les forces de l'esprit humain. Il fallait pour cela qu'un principe surnaturel s'introduisît dans l'humanité : Dieu seul pouvait enseigner Dieu.

Le genre humain a ainsi reçu la clef qui lui a ouvert l'intelligence du monde et de lui-même ; ainsi est tombé le voile qui nous cachait cette vie terrestre et notre existence entière [2]. Maintenant l'univers s'offre à nous comme

[1] *Timœus*, p. 23. Voyez Senec. (*Ep.* XXXI) : *Nemo novit Deum.* « La volonte des dieux est entièrement cachée aux hommes », dit Solon.

« Aucun homme marchant parmi les vivants », s'écrie Hésiode, « n'a pu connaître la volonté de Jupiter armé de l'égide ». — « Il est donc indifférent », dit Aristarque, le contemporain d'Euripide, « de parler bien ou mal, d'être savant ou ignorant, puisque, en fait de choses divines, les sages n'en savent pas plus que les insensés. Mais si l'un veut être plus sage que l'autre. il est outrecuidant de le dire ». — « Nous sommes tous des insensés en fait de choses divines et des ignorants », dit Anaxandride, « car Dieu seul connaît la vérité »: et, d'après Xénophane, « les mortels sont voués à la folie ». Cf. Strobæus, *Eclogæ dialecticæ et ethicæ*, Gotting, 1801, ed. Heeren., II, 1.

[2] *Non pertinacia aut studium vincendi, sed ipsa erat rerum obscuritas, quæ ad confessionem ignorantiæ adduxerat Socratem et jam*

une création de Dieu, comme un reflet de l'éternelle beauté, portant le cachet de la grandeur et de la magnificence divine et l'empreinte de la main qui l'a formé. Sans doute cette création matérielle et périssable n'est qu'une vile poussière [1], mais c'est une poussière que l'Eternel a foulée, glorifiée et remplie des pensées et des espérances de l'éternité. La vie de l'homme courte, comme une journée d'hiver, est plus misérable et plus nue que celle de l'animal [2]; mais c'est une semence jetée dans le sillon du temps et qui doit mûrir

ante Socratem, Democritum, Anaxagoram, Empedoclem, omnes pæne veteres; qui nihil cognosci, nihil percipi, nihil sciri posse, angustos sensus, imbecilles animos, brevia curricula vitæ et, ut Democritus, in profundo veritatem esse demersam, opinionibus et institutis omnia teneri, nihil veritati relinqui, dein omnia tenebris circumfusa esse dixerunt. — Cicér., *Acad.*, I, 12.

[1] Ce que nous apercevons à notre réveil n'est que mort, dit Héraclite. (*Ap.* Clement. Alex., *Strom.*, III, 3.) De même Lucrèce. (*De nat. Deorum*, V, 255 et suiv.)

[2] Plinius, *Histor. natur.*, l. VII, procem. : *Principium jure tribuetur homini, cujus causa videtur cuncta alia genuisse natura, magna sæva mercede contra tanta sua munera; non sit ut satis æstimare, parens melior homini, an tristior noverca fuerit. Ante omnia unum animantium cunctorum alienis velat opibus, ceteris varia tegumenta tribuit, testas, cortices, coria, spinas, villos, setas, pilos, plumam, pennas, squamas, vellera, truncos etiam arboresque cortice, interdum gemino, a frigoribus et calore tutata est. Hominem tantum nudum et in nuda humo natali die abjecit ad vagitus statim et ploratum, nullumque tot animalium aliud ad lacrymas et has protinus vitæ principio... A suppliciis vitam auspicatur unam tantum ob culpam, qua natum est. Heu dementiam ab his initiis existimantem ad superbiam se genitos!* Les anciens connaissaient la définition de l'homme d'après Aristote. (Ap. Strobœum, *Florileg.*, XCVIII, 60.) Qu'est-ce que l'homme? L'image de la faiblesse, la proie du moment, le jouet du bonheur, l'image de l'inconstance, un mélange d'envie et d'infortune, et le reste un peu de boue et de fiel. « L'homme tout entier », dit Démocrite, « est dès sa naissance une longue maladie ». (*Ap.* (Pseudo) *Hippocrat.*, I, p. 810.) *Illiad.*, VI, 146 et XXI, 464.

pour l'éternité. Maintenant la douleur de la mortalité est écartée, et le regard de l'homme se tourne avec confiance vers le ciel, cherchant le regard de Dieu, regard immense comme la voûte du ciel et qui embrasse l'univers ; regard paternel aussi qui s'abaisse vers la créature, invitant tous les hommes à son royaume [1].

Il est à la fois Dieu et Père. Qui pourrait dire quels torrents de bénédictions cette idée a répandus sur des millions d'infortunés? Qui pourrait compter les cœurs que ce seul mot a retenus sur le bord de l'abîme du désespoir? Le voyage de la vie est un voyage pénible, et nul n'est exempt de la commune nécessité. Trouver l'expression *de vallée de larmes* trop dure pour être appliquée à la vie, dire qu'elle la présente sous des couleurs trop sombres et d'une manière trop partielle, c'est montrer que l'on n'a pas pénétré les secrets de l'existence et qu'on ne la connaît encore que par le dehors. « Un « joug douloureux pèse sur l'homme dès son enfance, « et ses jours sont pénibles comme ceux du merce- « naire [2] ». L'antiquité, malgré les bruyantes et joyeuses manifestations de sa vie extérieure, a confirmé cette parole de la Bible. Homère [3] déjà semble la commenter, lorsqu'il dit : « Passer sa vie dans l'angoisse et « les soucis, tel est le sort imposé par les dieux aux mal-

[1] *Matth.*, VI, 9; XXIII, 8.

[2] *Job.*, VII, 1.

[3] *Iliad.*, XXIX. 524. — *Odyss.*, IV, 197 : ὀϊζυροὶ βροτοὶ ». — *Iliad.*, XXII, 31 : δειλοὶ βροτοί. *Hoc generi humano dictum puta,* observe Sénèque (*Natur. quæst.*, VI, 2,) *quod illis subita captivitate inter ignem et hostem stupentibus dictum est : Una salus victis, nullam sperare salutem.*

« heureux mortels; seuls, les dieux sont à l'abri des cha-« grins ». Et Euripide [1] : « Souffrir est nécessaire; la « sagesse consiste à supporter la haine des dieux [2] ». Lorsque l'homme commence à sentir l'amertume de son sort, et que le fardeau du malheur pèse lourdement sur ses épaules, lorsqu'il se demande pourquoi cette souffrance? où trouve-t-il la réponse? Nous savons celle que les païens faisaient et celle que fait en général le monde étranger au Christ. Ils ne pouvaient recourir aux dieux; car, pour le monde hellénique, les dieux ne s'occupent guère de la destinée de l'homme, à moins que ce ne soit pour lui porter envie et nuire à son bonheur [3]. Au dire d'Hérodote, le père de l'histoire [4], la vie n'est qu'un aveugle hasard; le hasard règne sur les hommes et non les hommes sur le hasard [5]. Tacite [6] hésite à décider

[1] *Aeoli Fr.*, XVII.

[2] Les dieux, enseigne Epicure, sont des êtres fortunés qui ne s'occupent nullement du monde et des hommes; sans cela, ils ne seraient pas bienheureux. (Diogen. L. x, 139.)

[3] Telle est l'opinion de Solon (Ap. Herodot., I, 32.): « Tous les dieux, sans exception, portent envie aux hommes et se laissent émouvoir par leurs actions ». Ils nous trompent de mille manières en abusant de leur pouvoir, dit Euripide. (Ap. Plutarch., *Moral.*, p. 17.) Platon fait allusion à cette opinion très-répandue, lorsqu'il affirme que les dieux ne sont pas jaloux du bonheur des hommes. (*De Republ.*, II, p. 363, 380.) — Prométhée n'espère être délivré de ses tortures que lorsque son ennemi, Jupiter, aura été honteusement renversé de son trône. (Æschyl., *Prom.*, 942, 923, 867.) Theognis, 402-306. — Cf. Nægelsbach, *Homer theologie*, 70 et 317.

[4] Herodot., *Histor.*, I, 32. Chérémon, dit Cicéron (*Tuscul.*, V, 9): *Vitam regit fortuna, non sapientia.*

[5] Herodot., VI, 49.

[6] *Mihi in incerto judicium est : fatone res mortalium et necessitate immutabili, an forte volvantur. Annal.*, VI, 22.

si la raison dernière de tous les événements de l'histoire est la fatalité ou bien le hasard. L'homme n'a donc d'autre alternative que de se plonger dans l'ivresse des sens et dans toutes les jouissances de la vie, ou de supporter avec une impassible et froide résignation son inévitable destinée. « Pur jeu que la vie ; apprends donc à « jouer pour t'oublier, ou supporte la douleur [1] ».

La résignation, telle était l'unique ressource qui lui restât, quand le destin lui avait tout enlevé et anéanti jusqu'à sa dernière lueur d'espérance [2]. Mais, résignation est un mot triste et amer ; c'est une cuirasse de fer qui serre, glace et froisse l'âme toute débordante de vie et d'espérance ; loin de calmer la douleur, elle ne fait que la refouler plus profondément ; elle promet le repos, mais ce n'est point le repos du sabbat, c'est la froide rigidité de la tombe, qui tue le cœur pour l'empêcher de souffrir. Quelle était donc la conséquence inévitable de cette triste doctrine et de cette manière d'envisager la vie ? le suicide [3].

L'homme veut comprendre la douleur de son existence et connaître la main qui ourdit la trame de sa destinée. Le christianisme ne dissipe pas entièrement le nuage qui enveloppe l'histoire de l'humanité en général et chaque

[1] Palladas *in Anthologia,* Pallad., x, 72 :

> Indulge genio ; carpamus dulcia : nostrum est
> Quod vivis. Cinis et manes et fabula fies.
> (Perse, *Sat.*, v, 151.)

[2] Nægelsbach, v, 17.

[3] C'est dans Sénèque principalement que nous trouvons la glorification du suicide. (*Nat. quæst.*, VI, 32.) *Pusilla res est*

destinée humaine en particulier; mais il nous montre l'œil vigilant toujours ouvert sur toutes les voies de l'humanité [1], la main qui mène et dirige l'univers, le cœur qui, pour le plus riche comme pour le plus pauvre, et pour celui-ci surtout [2], est plein d'amour ; plus encore, est l'amour même [3]. *Dieu est amour.* Cette parole de l'Apôtre

hominis anima, sed ingens res est contemptus animæ..... Si volumus esse felices, si nec hominum, nec deorum, nec rerum timore versari. Si volumus tranquillo degere et ipsis diis de felicitate controversiam facere, anima in expedito est habenda. Epist., LXXVII, 3, 7. — De même Epictet. (*Dissert.*, I, 25; II, 1).— Ce n'est pas seulement sous le despotisme tyrannique des empereurs que le mépris de la vie et le suicide furent à l'ordre du jour; même sous un gouvernement plus doux ils étaient fréquents, et la doctrine des stoïques en favorisait la tendance en développant une théorie sur le suicide. Dœllinger, *Heidenthum und Judenthum*, p. 727. — Quelle tristesse respire dans ces mots de Pline (H. N. II, 7) : *Solum ut inter ista certum sit, nihil esse certi, nec miserius quisquam homine nec superbius... Imperfectæ vero in homine naturæ præcipua solatia, ne Deum quidem omnia posse. Namque nec sibi potest mortem consciscere si velit, quod homini dedit optimum in tantis vitæ malis.*— Mon Dieu, disait Juste-Lipse dans sa dernière maladie, donnez-moi la résignation chrétienne. La philosophie stoïque à laquelle il avait consacré la plus grande partie de sa vie ne lui suffisait pas dans ce moment redoutable.

[1] Les yeux du Seigneur voient dans tous les pays. *II Paralip.*, XVI, 9. « Votre Père, qui voit ce qui est caché, vous en tiendra compte ». *Matth.*, VI, 4; *Id.*, X, 29.

[2] Tacite espérait qu'au moins quelques âmes d'élite auraient une vie nouvelle après la mort. *Agric.*, XLVI : *Si quis piorum manibus locus, si, ut sapientibus placet, non cum tempore corpore extinguuntur magnæ animæ, placide quiescas !*

Cette phrase n'exprime pas seulement la manière de voir de Tacite, mais celle de tout le paganisme. Pour les pauvres et les petits il n'est pas de vie future. Voyez au contraire *Matth.*, V, 3-5. Parmi les modernes Weise a reproduit cette idée. (*Die Idee der Gottheit*, p. 352.)

[3] *Jean*, IV, 8.

a résolu d'avance tous les problèmes de la vie. Bonheur et malheur, vie et mort, richesse et pauvreté, viennent de Dieu [1]; et, venant de Dieu, nous apportent le salut; ils sont un bien, quoique dans le langage humain ils puissent porter un autre nom.

Rapporter tout à Dieu est donc, suivant la remarque de saint Basile, l'unique et souveraine philosophie. Cette philosophie éclaire seule les sentiers ténébreux de la vie et répond à l'éternel *pourquoi*, qui revient à tous moments et à tout âge sur les lèvres de l'homme; seul, le christianisme laisse aux sentiments du cœur, les plus délicats et les plus réellement humains, tous leurs droits. Il nous offre en la personne de Jésus-Christ un modèle de la vie humaine véritable et réelle, qui admet la douleur [2] mais la sanctifie, et qui en même temps donne à l'âme assez de fermeté et d'élévation pour se dégager au besoin de tout lien terrestre, et pouvoir alors, comme protégé par un impénétrable bouclier, affronter la souffrance et la mort. Car tout ce qui existe, non-seulement vient de Dieu, mais vit et se meut en Dieu [3]; c'est lui qui soutient tout et conduit tout selon les lois de son éternelle sagesse, au but marqué par son amour, et cela avec des ménagements et des respects infinis pour la liberté de l'homme [4]; mais cepen-

[1] *Jes. Sirach.*, XI, 14.

[2] Et Jésus pleura. (*Jean*, XI, 35.) Pleurez, mais non comme les païens. (*I Thessal.*, IV, 12.)

[3] *Actes des Apôtres*, XVII, 28.

[4] Vous nous gouvernez avec une grande réserve, parce qu'il

dant avec une victorieuse et irrésistible puissance [1].

« Combien », dit Fechner [2], « la croyance chrétienne et « générale en un Dieu conscient, personnel et Roi du « monde, pouvant et voulant s'occuper de sa créature, « est de tout point supérieure à ce que la philosophie « moderne a tenté de substituer à Dieu dans ses systèmes « les plus fameux et sous les expressions les plus diverses, « ou bien encore à ce qui reste dans l'esprit de ces philo- « sophes qui, tout en gardant encore le nom, suppriment « la réalité de Dieu ! Là, c'est un absolu, une idée qui « n'arrive à la conscience d'elle-même que dans les indi- « vidus, c'est une substance indéterminée; ici la chose « exprimée par le nom de Dieu n'est plus qu'une causa- « lité ontologique et morale, un ordre général aveugle, « une formule universelle, contenant la loi fatale des « choses, une raison primordiale et mystique, un prin- « cipe téléologique. On ne se lasse point d'inventer des « expédients et des mots pour supplanter la foi chrétienne, « pour substituer au Dieu vivant un être pratiquement « inutile, ou pour l'envelopper d'un nuage mystique « impénétrable. L'histoire montre que ces tentatives ont « toujours échoué ; et elles échoueront toujours. Nul philo- « sophe n'a jamais pu en convertir d'autres à ses noms « et à ses choses, tandis que le nom et la réalité du Dieu

vous sera libre d'user de votre puissance quand il vous plaira. (*Sagesse*, XII, 18.)

[1] La sagesse atteint avec force depuis une extrémité jusqu'à l'autre, et elle dispose tout avec douceur. (*Sagesse*, VIII, 1.)

[2] *Op. cit.*, p. 128.

« des chrétiens demeurent inébranlables à tous les assauts « du paganisme, à tous les stratagèmes de la philosophie. « Et pourquoi n'a-t-on pas réussi? Parce que rien ne « peut remplacer le christianisme sur le terrain de la « pratique : preuve évidente de sa vérité. C'est pourquoi « toute philosophie qui va contre la foi chrétienne est « déjà condamnée d'avance ; mais toute philosophie qui « travaille à accroître l'autorité doctrinale de cette même « foi par des raisons scientifiques, et par là même à cor- « roborer de plus en plus son efficacité pratique, a pour « elle l'avenir, puisqu'elle a pour elle la vérité ; a pour « elle la vérité, puisqu'elle a pour elle l'avenir.

« De même que toute philosophie sera rejetée, qui au « lieu du pain de la foi, présentera une pierre, ainsi l'on « rejettera celle qui se présentera les mains vides. N'y « a-t-il pas des systèmes qui ne savent énoncer autre « chose de Dieu, sinon qu'il n'y a rien à dire de lui ? Et « néanmoins ils commandent de croire en lui pour des « raisons pratiques, mais ils privent la foi de tout ce qui « la rend pratique ; ils demandent au principe pratique « lui-même la foi et la croyance qu'il convient de lui « donner pour base, sans songer que ce principe ne saurait « créer par lui-même que des prescriptions vagues et sans « consistance. De semblables systèmes[1] sont le commen- « cement et la fin de la philosophie contemporaine ».

Une autre épreuve est réservée à l'homme, plus ter rible cent fois que celle de la vie, c'est l'épreuve de la mort. La plus heureuse et la plus agréable des existences

[1] Kant. Herbart.

n'est toujours qu'une tragédie, car elle se termine nécessairement par la douleur et la mort[1]. « La pensée de la « mort est amère[2] ». — « Dans la crainte de la mort », dit l'Apôtre[3], « l'ancien monde portait la marque indélé« bile de sa servitude ». Ceci nous explique, selon la remarque de Schelling[4], une particularité du caractère hellénique, ce penchant au tragique qui se retrouve partout dans la vie religieuse des Grecs. Au milieu de leurs fêtes les plus dissolues, un secret pressentiment les avertissait que toute cette pompe, que ce monde si brillant aux yeux devait disparaître un jour. Cette pensée nous fait comprendre cette mélancolie qui, semblable à un

[1] *Velocis spatii meta novissima,* dit Sénèque en parlant de la mort. (*Troad.*, 401.) *Horribilis ille dies*, dit Cicéron. (*Tuscul.*, I, 49.)

[2] *Isaïe*, XLI, 1.

[3] *Hébr.*, II, 15.

[4] *Philosophie de la révélation,* IIe partie, t. IV, p. 512.

« Le poëte », dit Reisacker (*Der Todesgedanke bei den Griechen*, Trèves, 1872, p. 46), en parlant de Lucrèce, « ne peut se soustraire à l'appréhension de la mort qu'il combat. L'aiguillon de la mort qu'il cherche à arracher, a trop profondément pénétré dans son cœur. Cette jouissance de la vie et cette ivresse qu'il recherche, il ne peut les posséder qu'en se persuadant que la vie n'est qu'un moment, et qu'après la mort rien de nous ne survit. Lucrèce, cette voix si vivante et si vraie de son époque, nous fait voir que les malheurs de l'humanité appelaient l'heure de la délivrance et de cette victoire complète sur la mort proclamée par l'Apôtre dans un chant de victoire ». Le rire même si franc d'Anacréon, célébrant les jouissances de la vie, expire sur ses lèvres à l'idée de la mort. Voyez *Anacr. Frag.*, XLIII. Cicéron avoue que sa manière d'envisager la mort comme la fin du cours naturel et nécessaire des choses prédispose tout particulièrement à la tristesse et ne fait que rendre la vie encore plus malheureuse. (Cicéron, *Tuscul.*, III, 16.)

doux poison, se retrouve dans les chefs-d'œuvre de l'art grec, surtout dans ceux de l'art plastique, chefs-d'œuvre dont la grâce et la vivacité sont toujours empreintes d'une appréhension douloureuse et qui semblent pleurer doucement leur passagère existence. Le germe de la mort est déposé dans notre sein, chaque jour le développe, chaque pas nous rapproche de ce terme fatal auquel aboutissent toutes les voies. La mortalité entraîne l'homme avec une irrésistible violence sur la pente fatale de la tombe. L'infortuné voudrait retourner sur ses pas, implorer un délai; vaines prières! La mort impitoyable le lance à son tour dans l'éternité comme les millions de condamnés qui l'ont précédé. Il est mort : voilà la fin de toute existence, l'ombre effrayante qui assombrit le plus brillant tableau de la vie, la note discordante qui trouble le joyeux concert du temps.

Et lorsqu'elle va sonner, cette heure redoutée, l'homme tremble! Le plus courageux frémit en songeant qu'il va s'engager seul, sans guide et sans délai, dans les ténébreux déserts de la mort. Il se trouble alors qu'il plonge son regard dans le sépulcre béant où il va s'engloutir dans la nuit de la mort et dans le vide affreux de la destruction. Sans doute les antiques religions avaient conservé la foi à une vie d'outre-tombe, mais les anciens se représentaient la vie future sous des aspects si sensuels et si matériels, que tout homme qui réfléchissait était tenté de les traiter de contes de bonne femme[1]. Aussi cette vieille croyance s'affaiblissait-elle de jour en jour;

[1] Platon, *Gorgias*, p. 82.

d'ailleurs elle n'avait jamais poussé de profondes racines dans le monde hellénique, et l'épicurisme de Lucrèce, joint au panthéisme des Stoïciens, avait réussi à l'extirper du cœur des Romains. La philosophie avait cherché la solution du problème par l'organe de ses meilleurs et plus illustres représentants ; mais leurs travaux n'eurent point pour résultat la certitude absolue[1]. La tombe demeure éternellement muette, et l'aspect de la poussière et de la pourriture agit si fortement sur notre imagination, que nous sentons s'évanouir toutes les raisons qui nous font croire à l'immortalité, lorsqu'une autorité supérieure ne vient pas nous la garantir. Pour croire à l'immortalité avec une certitude inébranlable, l'humanité avait besoin de voir une tombe s'ouvrir et relâcher sa proie ; il fallait qu'un ressuscité vînt affirmer la victoire de la vie sur la mort ; il fallait opposer à la réalité de la mort une résurrection réelle et constante[2] ; il fallait que la vie future cessât d'être simplement une abstraite onception de l'esprit, une froide déduction de la raison. Le cercueil descend dans la tombe qu'environne la douleur ; cette heure fera frissonner l'âme humaine tant qu'il y aura des hommes sur cette terre. L'hymne de deuil ne cesse point de gémir, et les pleurs versés sur les morts se renouvellent tous les jours.

Qui donc nous a délivrés de cette angoisse cruelle ? qui donc a illuminé d'un rayonnement céleste l'heure téné-

[1] *Harum sententiarum quæ vera sit, Deus aliquis viderit ; quæ verisimillima, magna quæstio est.* Cicér., *Tuscul.*, I, 11. Cf. *Phædon*, p. 63.

[2] Origen., *Opp.*, t. III, p. 686.

breuse de la mort? C'est la croix plantée sur nos tombes comme le signe victorieux de nos immortelles espérances. La mort n'a pas été supprimée, mais elle a été vaincue. La tombe est toujours béante, mais à travers la nuit de la mort vous entrevoyez déjà l'aurore de l'éternité. « Je suis la résurrection et la vie [1]; quiconque croit en « moi a la vie éternelle [2] ». — « Lazare, notre ami, n'est « point mort; il est seulement endormi [3] ». Nous pouvons donc l'affirmer, les êtres chéris que le trépas à dérobés à notre affection, ne sont point morts; ils dorment: tout ce qui a vécu en eux de grand, de noble et de saint n'a pas péri, et leur amour subsiste encore. « Il ressuscitera [4] ». Et alors il n'y aura plus ni gémissement ni douleur; car, « voyez, j'ai renouvelé toutes choses [5] ». Le corps lui-même, serviteur et organe de l'esprit, entrera dans la vie de son Seigneur et partagera son immortalité. C'est ainsi que cette terre est un lieu d'éducation et de préparation pour le ciel, un court moment d'épreuve et de grâce. La mort, c'est la délivrance qui nous donne accès aux splendeurs de l'éternité.

Quel sera-t-il cet avenir des ressuscités? Tandis qu'Achille préférerait d'être le dernier des serviteurs sur terre plutôt que de régner sur les ombres, dans les enfers [6],

[1] *Jean*, XI, 25.

[2] *Ibid.*, III, 36.

[3] *Ibid.*, XI, 11.

[4] *Ibid.*, XI, 23.

[5] *II Cor.*, V, 17. Cf. *Apocalyp.*, XXI, 5.

[6] *Odyssée*, XI, 488.

saint Paul s'écrie : « Les souffrances de la vie présente « n'ont point de proportion avec l'excès de gloire qui se « révélera un jour en nous[1] ». Une fois admis dans *la maison du Père*[2], où se trouvent de nombreuses demeures, notre existence ne sera point celle d'ombres tristes et affligées, comme le grec se l'imaginait[3], encore moins une succession non interrompue de grossiers plaisirs, comme il est dit dans les mythes des différents peuples, et, sous une forme plus polie, dans les systèmes de la philosophie[4]. Non, ce n'est point seulement une apparence de vie, une simple négation de la mort qui nous attend, mais une vie complète, entière, éternelle, dans une union heureuse et indissoluble avec Celui qui est la source et le principe de la vie et de la félicité. Ce qui provoquait des doutes sans cesse renaissants dans l'esprit des païens au sujet de l'immortalité, c'était précisément la difficulté de concevoir une immortalité sans Dieu, une immortalité

[1] *Rom.*, VIII, 18.

[2] *Jean*, XIV, 2.

[3] Errant exsangues sine corpore et ossibus umbræ,
Parsque forum celebrant, pars imi tecta tyranni,
Pars alias artes, antiquæ imitamina vitæ.
(Ovid., *Métamorph.*, IV, 443.)

Cf. Virgile, *Æneid*, VI, *per tot.* — Nægelsbach, *Homer. theologie*, p. 375 et suiv. — Preller, *Griechische mythologie*, I, 640.

[4] De la philosophie, qui ne connaît qu'une rencontre future sur une étoile plus belle, ou bien encore la continuation des dissertations philosophiques, telles que nous les pratiquons; c'était déjà l'opinion de Cicéron (*De Senectut.*), et le rationalisme (Wagner, Bretschneider, *Dogmatik.*, II, page 367), s'en est emparé pour la mettre tout particulièrement en évidence.

dans une existence incomplète et inconsistante, une immortalité qui ne serait qu'une aspiration impuissante et sans fin vers l'indéterminé et l'indéfini. — La grande révélation apportée au monde par le christianisme, celle qui comme le soleil levant a inondé le monde de ses clartés, consiste précisément en ce qu'il nous a représenté la vie future comme une pleine et parfaite existence, comme le rassasiement de tous nos désirs en Dieu. La vie future, c'est le ciel. Qu'est-ce que le ciel ? « Aucun « œil n'a vu, aucune oreille n'a entendu, aucun cœur n'a « éprouvé ce que Dieu réserve à ceux qui l'auront aimé [1] ». Nous n'avons qu'une idée fort imparfaite de cette félicité ; elle ne nous est représentée que par d'obscurs symboles et dans des figures aux contours vagues et mal définis ; l'intelligence ne peut la concevoir, nos pensées sont impuissantes à la saisir, mais le cœur pressent que ses plus intimes et profondes aspirations seront satisfaites, que sa soif de savoir, de se reposer et de se délecter en Dieu sera surabondamment étanchée.

La créature est, en raison de sa nature, à une distance infinie de Dieu ; elle est bornée dans son essence, son action et son but. L'homme est par sa nature même le serviteur de Dieu [2]. Mais Dieu, dans son amour, daigne, de son plein gré, accorder à la créature un bienfait qu'elle ne pouvait ni espérer ni mériter, pas même pressentir. Ce bienfait porte un nom caractéristique, *la grâce ;* elle a élevé la créature au-dessus d'elle-même, fait monter

[1] *I Cor.*, II, 9.

[2] Cyrill. Alex., tom. VIII, p. 569, ed. Migne.

l'esclave, l'étranger au rang de fils[1]; et, le régénérant par sa propre efficacité, elle lui a communiqué une nouvelle et plus noble nature, la nature même du Fils de Dieu[2]; elle l'a fait participer à l'amitié intime de Dieu[3]; elle lui a assigné pour héritage la gloire divine et une place auprès du trône de l'éternelle majesté[4], tellement que la créature, devenue semblable à Dieu, illuminée de ses splendeurs, embrasée de son amour, partage, par un effet de la grâce, la félicité qui appartient de droit à Dieu par sa nature même. Voilà le ciel du christianisme, une félicité qui n'est autre que celle dont Dieu jouit de toute éternité[5], sans bornes ni mesures, autant que le fini peut recevoir de l'infini, un fleuve d'ivresse et de bonheur auquel la créature, élevée au-dessus d'elle-même comme de tout être créé, pourra se désaltérer à tout jamais. Quels sont les besoins de l'homme et que demande-t-il? il veut satisfaire sa soif de vérité, mais le dernier mot de tout ce qui existe est connu de celui-là seul qui en est le Créateur. Dieu, c'est la vérité, et le ciel est la contemplation de Dieu, la contemplation de la vérité éternelle, non pas à l'aide d'idées

[1] *Rom.*, VIII, 15; *Gal.*, IV, 5; *Ephes.*, II, 5; *Jean*, I, 12.

[2] Iren., *C. Hæres.*, V, 6; V, 9; V, 12; Cyrill. Alex., *Adv. Anthropomorph.*, c. II; *De Trinit.*, XIII, 1; Gregor. Naz., *Orat.*, XLIV.

[3] *Jean*, XV, 14.; *Jac.*, II, 2, 3.

[4] *Apocaly.*, III, 21.

[5] *Ps.* XXXV, 9 : Vous les abreuverez du torrent de votre félicité. Cf. Lessius, *De summo bono*, II, 8. — Thom. Aquin., *Summa theolog.*, I, II. qu. CX, art. 1. — Athanase, *De Incarn.*, I, p. 100. — Gregor. Naz., *Or.*, II. — Jean Damasc., II, 12.

spéculatives, de comparaisons et d'images, mais immédiatement, face à face, telle qu'elle est en elle-même[1]. Et en Dieu, l'esprit voit toute vérité. L'homme veut encore satisfaire son besoin d'amour, il veut être heureux dans l'amour. Et voilà le ciel : la possession de Dieu, origine et source de tout bien, de toute beauté, de Dieu dont la bonté et la beauté infinies, lorsqu'elles se dévoilent à l'homme, entraînent son cœur avec une force irrésistible. Ainsi la créature retourne à son origine, ses aspirations se trouvent réalisées, ses espérances comblées. Le ciel est la communication à la créature de la félicité de Dieu, une assimilation à la divinité[2], la déification de la créature, la participation à la vie sans bornes[3], à l'amour et à l'ivresse de la nature divine[4]. Telle est la fin : Dieu tout en tous, la créature fondue en Dieu, et Dieu se donnant à la créature non pour l'anéantir, mais pour conserver notre nature et pour l'élever à la liberté suprême des enfants de Dieu, en Dieu lui-même.

Voilà les réponses que fait le christianisme aux deux questions : D'où viens-je? où vais-je? C'est ainsi que le ciel devient à la fois le but de cette vie et le commencement d'une nouvelle existence, un saint repos du sabbat devant le Seigneur et une activité incessante de l'intelligence et de l'amour par-delà tous les siècles des siècles.

[1] « Nous le verrons tel qu'il est ». (*Jean*, III, 2.)

[2] *I Jean*, III, 2.

[3] « Et je leur ai donné la gloire que vous m'avez donnée ; afin qu'ils soient un comme nous sommes un ». (*Jean*, XVII, 22.)

[4] *I Cor.*, XV, 28.

Cette croyance du christianisme a créé l'espérance ; le pauvre n'est plus pauvre et le malheureux n'est plus malheureux, car un trône et une couronne l'attendent pour le dédommager. En dehors du christianisme, point d'espérance [1]. Faut-il alors nous étonner d'entendre l'antiquité païenne pousser son long gémissement de désespoir ?

Cependant la vie ne nous est point encore dévoilée dans son fond intime. Chaque fois que l'homme, secouant l'ivresse des sens, sort de ce monde visible tout peuplé de fantômes brillants et fugitifs, pour plonger un regard scrutateur dans l'histoire de l'humanité et dans celle de son propre cœur, il se heurte à une puissance occulte et mystérieuse : je veux dire le mal dans le monde. Toutes les religions et principalement les plus anciennes, toutes les spéculations philosophiques un peu profondes ont désigné le mal comme un phénomène universel, traversant toute l'histoire de l'humanité [2]. Le péché et le

[1] « Ne pleurez point comme les païens qui n'ont point d'espérance ». (*I Thess.*, IV, 12.) — *Quosdam subit eadem faciendi videndique satietas et vitæ non odium sed fastidium in quod prolabimur, ipsa impellente philosophia, dum dicimus : quo usque eodem? nempe expergiscar, dormiam, satiabor, esuriam, algebo, æstuabo ; nullius rei finis est, sed in orbem nexa sunt omnia, fugiunt ac sequuntur. Diem nox premit, dies noctem ; æstas in autumnum desinit, autumno hiems instat, quæ vere compescitur.* Seneca, *Ep.* XXIV.

[2] Kant a dit : « Un penchant pervers a germé dans le cœur de l'homme ; l'expérience des actions de l'homme nous en offre une foule d'exemples tellement évidents que nous pouvons nous dispenser d'en fournir la preuve ». *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, I, st. nv., 3. — « Le mal physique n'a pu résulter que du mal moral (et non de notre nature elle-même), et cependant le penchant naturel de l'homme est une tendance au bien qui ne pouvait être pervertie que par l'homme seul, si du moins cette corruption lui est impu-

souvenir d'une ancienne et lourde faute[1] se posent devant l'esprit comme une énigme insoluble et semblent écraser la conscience de tous les peuples. Et parmi les millions de millions d'êtres humains qui depuis l'origine du monde ont passé sous les yeux de l'Eternel, il n'en est pas un seul qui se soit trouvé pur devant lui. Dès son origine le monde a senti le besoin de l'expiation ; de là les sacrifices et les purifications sous différentes formes dans toutes les religions, chez tous les peuples; même au milieu des plus grossières aberrations on retrouve toujours la conscience de la faute commise et le désir de la rédemption.

Le péché est le lot de l'humanité. Cette sombre puissance chemine visiblement comme une ombre nocturne, sur toutes les voies de l'histoire ; pas un pouce de terrain qu'elle n'ait marqué de son sceau, asservi à son fatal empire. Le péché et son hideux cortége, le mal, la famine, la maladie, le malheur et la mort ont marqué le passage de toutes les nations sur la terre. La race entière comme l'individu sont soumis à cette mystérieuse puissance. Au premier éveil de la conscience, commence le premier combat pour ne cesser qu'avec la vie. Par le lien même de la nature, l'individu se trouve entraîné dans le

table; nous ne pouvons donc point trouver de motif qui nous permette de comprendre comment le mal est entré en nous ». — Immanuel, *ein Buch für Juden und Heiden*. Berlin, 1805.

[1] Πρωτάρχου ἄτης, dit Eschyle. (*Ag.*, 1151.) La fable d'Epiméthée (l'insensé) et de Pandore, exprime tout particulièrement cette pensée chez les Grecs. Pandore est la première femme, la mère de la race. Hesiod., *Opp. et dies*, 56-58. — *Theogon.*, 590-613.

développement de sa race ; moitié fatalement, moitié librement, il prend part à sa vie et à son sort. Les passions multiples qui obscurcissent l'intelligence, qui sollicitent tous les sens et qui pèsent fatalement sur toute la race, les passions sont déjà là qui entourent le berceau de tout nouveau-né ; il les aspire dès sa plus tendre jeunesse par tous les pores de son âme ; c'est une atmosphère empoisonnée où il est plongé ; l'habitude en a fait des lois et les préjugés des mœurs[1]. L'humanité est la nourrice de tout nouvel arrivant sur la terre ; mais en même temps qu'il suce le lait de la vie à sa mamelle, il boit aussi le poison du péché ; et le péché dès lors le fascine et l'enferme dans le cercle magique du mal ; et le mal, s'il est abandonné à son développement naturel, s'aggrave avec le temps, et de siècle en siècle pèse plus lourdement sur la pauvre humanité. De même qu'à sa naissance, l'homme a reçu sa part dans l'héritage de la dépravation générale, ainsi il rend avec usure à la postérité ce que ses devanciers lui ont légué, et par une vie souillée de crimes il continue d'engendrer le mal et d'en augmenter la masse dans sa sphère d'action. Déjà il a disparu de la scène du monde, mais il a eu le temps de river un nouvel anneau à la chaîne pesante qui lie sa race et l'étreint plus étroitement à chaque pas qu'elle fait dans l'histoire[2]. « Personne », dit Sénèque, « ne peut se sauver lui seul

[1] « L'esprit de l'homme est porté au mal dès sa jeunesse ». *Gen.*, VIII, 21.

[2] *Jacebat in malis, et etiam volvebatur, et de malis in mala præcipitabatur totius humani generis massa damnata.* August., *Enchirid.*, c. XXVI.

« si une main secourable ne le tire du gouffre[1] ». Ces mots sont la condamnation vraie et saisissante du développement purement humain qui se produit parmi ceux que Dieu laisse marcher dans leurs voies[2].

L'existence du mal dans le monde est un mystère[3] sans doute, mais à l'aide duquel seul s'explique cet autre mystère, la vie humaine, ses souffrances et ses combats, c'est quelque chose d'incompréhensible, mais sans quoi l'homme et ses actions seraient encore plus incompréhensibles.

Religions et systèmes philosophiques étaient tous d'accord pour voir dans le mal un fait général et immanent dans l'homme ; il était réservé au siècle dernier de découvrir que le mal est le produit de la société[4], de l'éduca-

[1] *Epistol.* LII.

[2] Le même auteur décrit en ces termes la grandeur du mal : « Partout débordent les vices et les crimes, trop multipliés pour que la loi pénale y remédie. Une immense lutte de perversité est engagée ; la fureur de mal faire augmente chaque jour, à mesure que la honte est moindre. Abjurant tout respect de l'honnête et du juste, n'importe où sa fantaisie l'appelle, la passion se donne tête baissée, et le génie du mal n'opère plus dans l'ombre ; il marche aux yeux de tous ; il est à tel point déchaîné dans la société, il a si fort prévalu dans les âmes, que l'innocence n'est point seulement rare, elle a disparu ». (*De trad.*, l. II, 8.) — Pausanias (*Græciæ Descript.*, VIII, 2) dit : « La perversité est aujourd'hui à son comble, elle a pris possession de toute la terre ».

[3] Non dans le sens du jansénisme, mais dans celui de l'Apôtre lorsqu'il dit : « Malheureux homme que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort ? » Cf. Thom. Aquin., *Summa theolog.*, I, II, qu. LXXXV, art. 2, 3, 6 et *De malo*, qu. V, art. 5.

[4] C'est la tendance des romans socialistes modernes, surtout depuis Eugène Sue.

tion et de la civilisation, et que le véritable état de l'homme, le seul qui fût pur, saint, primitif et non altéré, était l'état de nature [1]. Depuis longtemps déjà Kant [2] a démontré la fausseté de cette théorie. N'est-ce pas dans ce prétendu état de nature que toute civilisation, tout progrès, toute histoire enfin font absolument défaut, que les tribus livrées à des appétits sauvages se ruent l'une sur l'autre pour se déchirer et s'anéantir réciproquement, que les penchants naturels dégénèrent par l'effet de la sauvagerie en des vices contre nature? Or, ce résultat prouve jusqu'à l'évidence que c'est la nature humaine elle-même qui se trouve asservie au mal, à la perversité; et la civilisation et l'éducation, tant qu'elles ne prennent racine que sur le fond humain, sont impuissantes à la délivrer de cet esclavage. Ni l'art ni la philosophie n'ont pu retirer de l'abîme les Grecs et les Romains. Combien plus sensée et plus profonde est cette parole de Thucydide [3]:

[1] « Retournons à la nature! » Telle est la devise de Rousseau qu'il répète sans cesse dans son *Emile*.

[2] « Si l'on veut voir résulter la perversité dans l'homme de l'état où certains philosophes s'imaginent rencontrer la nature humaine dans sa beauté primitive, c'est-à-dire dans le soi-disant état de nature, on n'a qu'à se reporter aux massacres commis chaque jour, sans provocation aucune à Tofoa et à la nouvelle Zélande, dans les îles des navigateurs et les vastes déserts de l'Amérique; cruautés d'autant plus atroces qu'aucun homme n'en retire le moindre profit; je crois qu'en présence de ces horreurs, on a des motifs plus que suffisants pour abandonner cette opinion ». *Op. cit.*

[3] *De Bello Pel.*, III, 45. Cf. Platon, *De Repub.*, IV, p. 186; *De legg.*, X, p. 201; *Phædr.*, p. 253.

Senec., *Ep.* L. « *Quid nos decipimus; non est extrinsecus malum, intra nos est, in visceribus ipsis sedet. — Ep.* LII : *Quid est hoc, Lucili, quod nos alio tendentes alio trahit, et eo unde recedere cu-*

« L'humanité est portée au mal, et ni lois ni sanctions ne « peuvent l'en détourner ; ne pas le reconnaître est impos- « sible ou d'une intelligence très-bornée ».

Poëtes et penseurs de toutes les nations nous ont décrit dans leurs langues diverses la puissance du mal et son cortége de douleurs. Mais d'où vient le mal ? Question mystérieuse à la solution de laquelle ils travaillèrent en vain. Tantôt le mal est pour eux l'œuvre d'un mauvais génie, éternellement opposé à un Dieu plein de bonté ; tel est le dualisme des Parsis, des Gnostiques et

pimus impellit? De benef., I, 10 : *Semper idem de nobis pronuntiare debemus, malos esse nos, malos fuisse, invitus adjiciam, et futuros esse.*

Ovid., *Métamorph.*, VII, 19 :

Aliudque cupido
Mens aliud suadet; video meliora proboque
Deteriora sequor.

Cf. *Amor.*, III, 4 :

Nitimur in vetitum semper cupimusque negata.

Tanto magis libet, quanto minus licet. (Augustin, *ad Simplic*, l. I, qu. V.)

Voyez *Rom.*, VII, 14; XV, 23.

« Pour moi, je suis charnel, vendu pour être assujéti au péché. Je n'approuve pas ce que je fais, parce que je ne fais pas le bien que je veux; mais je fais le mal que je hais..... Je sens dans les membres de mon corps une autre loi qui combat contre la loi de mon esprit, et qui me rend captif sous la loi du péché, qui est dans les membres de mon corps ».

Aristot., *Problem.*, sect., XXX, 12. Ἄλλο νοεῖ καὶ ποιεῖ ἄνθρωπος.

Euripid., *Medea*, 1067.

Καὶ μανθάνω μὲν οἷα δρᾷν μέλλω κακά.
Θυμὸς δε κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων,
Ὅσπερ μεγίστων αἴτιος κακῶν βροτοῖς.

Arrian., *Diss.*, II, 26 : Δῆλον ὅτι (ὁ ἁμαρτάνων) ὃ μεν θέλει, οὐ ποιεῖ.

des Manichéens [1]. Mais cette réponse ne satisfait point un esprit qui réfléchit, car elle est opposée à l'idée de Dieu et impuissante à expliquer le mal qui est dans l'homme et non au dehors, aussi bien que le remords de la conscience. Tantôt nous voyons le mal représenté par le panthéisme de nos jours comme la forme de tout être fini, le revers naturel du bien, l'épreuve et la condition inévitables de la marche en avant et du progrès [2]. Mais le remords de la conscience reste.— « Ce flambeau jette une « clarté bleuâtre. Il est maintenant minuit. La sueur glacée « de la crainte couvre ma chair tremblante. De quoi ai-je « peur? De moi-même, il n'y a ici que moi [3] » — et aucune spéculation ne peut vous soulager et faire taire cet accusateur muet, et pourtant si impitoyable, quels que soient vos efforts pour ne faire du mal qu'une apparence, et pour confondre dans un même néant le bien et le mal. Le mal serait donc quelque chose d'éternel et de fatal, et il faudrait désespérer de la délivrance. Cependant l'aiguillon du péché est trop acéré, et le poids du mal trop accablant pour que tout homme tourmenté par l'idéal d'une vie sainte et fortunée ne s'écrie pas sans cesse : Délivrez-nous du mal ! L'expérience au reste démontre que jamais le mal ne fut une condition, une occasion ni une cause d'amende-

[1] *Quos Deos, unum bonum, alterum malum, esse perhibetis.* — Augustin, *De morib. Eccles. catholic.*, l. I, 10.

[2] Comp. Hegel, *Phænomenologie*, p. 583. *Religionsphilosophie*, II, p. 230. Blasche, *das Bœse un Einklang mit der Weltordnung.*

[3] Schakespeare, *Richard III.* Comp. la magnifique description de la conscience par Eschyle (*Choeph*, 1010-1062); Juvénal (*Sat.*, III, 190-245); Euripide (*Orest.*, 284-292.)

ment et de bien ; le mal engendre le mal et nous entraîne toujours plus bas dans l'abîme, comme s'il suivait la loi de la pesanteur.

Nous sommes donc toujours en présence de cette question non résolue : D'où vient le mal ? De l'homme d'abord, puisqu'il est l'action propre et libre de l'homme. Là encore, deux manières d'envisager la question se présentent : les uns voient l'origine du mal dans une faute commise par l'âme humaine à une époque ogygique, et dans une vie préexistante à cette vie corporelle[1]. Mais cette opinion est encore loin de nous satisfaire ; car si l'homme a, dans une vie antérieure, fixé son sort une fois pour toutes, dès lors la vie actuelle dans le temps a perdu toute importance et toute signification, et tout effort moral, désormais sans but, n'est plus qu'une pure apparence. Les autres, et c'est l'opinion des pélagiano-rationalistes cherchent à expliquer le mal, qu'ils considèrent comme quelque chose d'exceptionnel, de fortuit et de purement individuel, par la nature de notre liberté et par une déchéance de l'idée. Mais s'il est un phénomène universel, c'est celui de la peccabilité universelle[2]. L'exceptionnel, le for-

[1] Ainsi Platon, *Phœdr.*, p. 246. *De Republ.*, p. 604 ; *De Legg.* 904. De même Philon, Plotin, Origène. Schelling (*Von der menschlichen Freiheit*), d'accord avec Kant (*Von dem radikal Bœsen*), considère notre penchant inné au péché, comme la conséquence d'un acte intelligible et mystique qui aurait eu lieu avant notre apparition en ce monde visible.

[2] *Ps.* XIV, 1-3 ; *Ps.* CXLIII, 2. — « De même que dans chaque grenade se trouve un grain pourri, dit Crates (Diogen. Laert., VI, 89), ainsi chaque homme a au dedans de lui un penchant pervers, et pas un n'est sans faute ». Sénèque (*De Ira*, II, 27) : *Si volumus æqui omnium rerum judices esse, hoc primum nobis suadeamus ; neminem nostrum esse sine culpa.* III, 26 :

tuit et l'individuel ne peuvent donc fournir une explication suffisante. Seul le christianisme a résolu le problème. Le péché est entré dans ce monde par un seul homme, et s'est transmis à tous les hommes en vertu de la connexion organique de tous dans l'unité de l'espèce [1]. C'est un péché d'origine qui a inoculé à toute notre race le venin du péché, et tous les membres du grand corps de l'humanité en ont été infectés, de même qu'ils ont tous part aux autres propriétés de la race. Ce péché qui affecte et caractérise toute l'espèce, forme la base de la vie individuelle. Le péché actuel a sa racine dans le péché originel. D'où vient cette contradiction dans l'essence même de l'homme ? A la fois immortel et périssable, sublime dans ses aspirations et abject dans ses passions, ange et bête, il semble une ruine de quelque merveilleux édifice, dévasté et saccagé, mais conservant encore des traces de son ancienne grandeur avec le souvenir de celui qui le créa [2].

L'homme est déchu : telle est la solution, donnée par le Christ. La conscience du péché nous fait comprendre les souffrances de cette vie et nous explique le douloureux contraste qui existe entre la froide réalité et nos ardentes aspirations. L'œil de l'homme n'a pas versé une

omnes mali sumus.... et mali inter malos vivimus. D'où provient cette généralité du péché ? Sénèque n'y trouve d'autre cause que la folie générale des hommes. Mais d'où vient cette folie générale ; c'est là ce qui reste inexplicable. Euripid. *Fr. ap. Stobæum Floril.*, X, 17 : Ὡς ἔμφυτος μὲν πᾶσιν ἀνθρώποις κακή. Sophocl. *ap. Plutarch. Mor.*, p. 463 : Τὰ πλεῖστα φωρῶν, αἴσχρὰ φωράσεις βροτῶν.

[1] Cf. *Rom.*, V, 17.

[2] Cf. Bossuet, *Sermon* I *pour la Pentecôte*.

larme, sa poitrine laissé échapper un sanglot qui n'ait eu le péché pour cause. C'est un fleuve profond de douleurs et de maux qui traverse l'humanité dès le commencement du monde, et auquel chacun est contraint de puiser largement sa part. La douleur est la porte par laquelle l'homme entre dans la vie, et il lui faut encore subir la douleur de la mort pour sortir de ce monde de douleurs. L'universalité de la douleur proclame l'universalité du péché[1].

Mais ces considérations ne nous ont pas encore suffisamment montré toute la grandeur et l'entière signification du péché. Enfin apparaît Jésus-Christ, le Fils de Dieu. Ni le ciel, ni la terre, ni les anges, ni les hommes ne l'ont vu rire. Il pleure à la face de Dieu et du monde; la terreur et l'angoisse s'emparent de lui, et il tombe dans une profonde tristesse, parce que son regard a vu le péché sous son véritable aspect, et son âme, comme pas une autre au monde, était capable d'en peser l'écrasant fardeau.

Mais la douleur est plus qu'un simple châtiment, plus qu'une peine brute, sans miséricorde ni espérance. La douleur possède en soi une grande puissance, sainte et sanctifiante depuis que le Christ a porté la douleur du monde et chargé sur ses épaules les péchés de l'humanité. Il a montré au monde sous des traits sensibles, l'idée personnifiée de la justice après laquelle soupirait Platon [2];

[1] *Rom.*, V, 12-14.

[2] Ἐν οὐρανῷ παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾷν. Διαφέρει δὲ οὐδὲν εἴτε που ἔστιν, εἴτε ἔσται. *De Republ.*, XI, page 592. Cf. *Phædr.*, page 250.

il a fait voir la perfection morale réalisée dont l'humanité, dit Cicéron[1], n'avait entrevu que l'ombre. Il est mort pour tous, puisque tous étaient sous le joug de la mort et du péché. Où il y avait abondance de péché, il y a eu surabondance de grâce[2]. La délivrance a plus rendu que le péché n'avait dérobé, et nous pouvons nous écrier : « Heureuse la faute qui mérita un semblable « Rédempteur ! » Maintenant la douleur est sanctifiée ; c'est un bain dans lequel la main de Dieu plonge l'âme souillée : la douleur purifie, la douleur expie, la douleur forme les grandes âmes. C'est ainsi que la manifestation terrible de la justice de Dieu dans la douleur et dans la mort, devient l'œuvre la plus éclatante de sa miséricorde. Le péché est remis à l'âme purifiée. Que le dogme chrétien se montre ici grand et admirable ! « Aussi cette « puissante religion », dit avec raison M. Thiers[3], « exerce-t-elle sur le monde une domination continue ; « et elle le doit, entre autres motifs, à un avantage que « seule elle a possédé entre les religions. Cet avantage, « savez-vous quel il est ? C'est d'avoir donné un sens à la « douleur ». Non-seulement elle lui a donné un sens, mais elle lui a donné son vrai sens, et qui plus est, elle l'a glorifiée.

Aux yeux de l'antiquité, la pauvreté et la misère étaient une honte[4], et le plus noble génie de ces temps ne songe

[1] *De offic.*, III, 17.

[2] *Rom.*, V, 20.

[3] *De la propriété.*

[4] Αἰσχρὸν γενέσθαι πτωχὸν ἀσθενῆ θ'ἅμα. Menandr. *Fragm.*, p. 144.

point à lui tendre une main secourable ; au contraire, il ne trouve pour la misère que des mots d'un froid et dur dédain [1]. « Pourriez-vous vous abaisser au point de ne pas « repousser avec dégoût un pauvre loin de vous ? » demandait Quintilien [2], qui n'était pas cependant le plus mauvais de son temps, alors qu'avait déjà retenti cette grande parole : « Heureux les pauvres, heureux ceux « qui pleurent et qui souffrent [3] ». Lorsqu'il s'agissait non plus de la misère des autres, mais de sa propre douleur ; l'un, se drapant dans un stoïque orgueil, ou s'enveloppant d'une stupide apathie [4], s'efforçait de la nier ou de la mépriser ; l'autre, se soumettant à la fatalité, s'étourdissait par l'ivresse des plaisirs ou se dérobait au fardeau de la vie par le suicide [5]. Maintenant la manière d'envisager le monde a changé du tout au tout. Dès qu'on l'accepte avec une âme résignée, la triste douleur, l'amère souffrance deviennent la source des plus hautes

[1] Socrate, (Xenoph., *Œconom.*, c. IV), Platon (*De Republ.*, II, IV). L'aristocratie seule a de l'importance à ses yeux dans sa république idéale ; c'est pour elle seule qu'il demande la vertu ; peu lui importe si le peuple est mauvais. De même Plaute *Trinumm.*, Act. II, sc. 2, v, 58 : *De mendico male meretur qui ei dat, quod edat aut quod bibat. Nam et illud, quod dat, perdit et illi producit vitam in miseriam.*

[2] *Declamat.* CCCI.

[3] *Matth.*, V, 3, 5.

[4] Comp. Diogen., l. VII, 102, 104, 122. Plutarch., *De tranquill. anim.*, XII, Horat. *Ep.* I, 1 ; 106. *Sapiens uno minor Jove.* — Leur adage est : *nil admirari nil metuere.* — L'impossibilité d'atteindre cet idéal du sage était pour plusieurs la cause du suicide : l'antiquité reprochait déjà au stoïcisme cette conséquence de son système.

[5] Senec., *Epist.* LXXVII, Plin. S. *Epp.*, III, 7.

vertus et des plus pures joies[1]. Personne n'a exprimé cette grande vérité avec plus de simplicité et de profondeur que saint François de Sales[2] : « Encore que la divine « Providence ait laissé en l'homme de grandes marques « de sa sévérité, parmi la grâce même de sa miséri- « corde comme par exemple la nécessité de mourir, les « maladies, les travaux, la rébellion de la sensualité, si « est-ce que la faveur céleste, surnageant à tout cela, prend « plaisir de convertir toutes ces misères au plus grand « profit de ceux qui l'aiment, faisant naître la patience « sur les travaux, le mépris du monde sur la nécessité « de mourir, et mille victoires sur la concupiscence ; et, « comme l'arc-en-ciel touchant l'épine aspalathus, la rend « plus odorante que les lis ; ainsi la rédemption de « Notre-Seigneur, touchant nos misères, les rend plus « utiles que n'eût jamais été l'innocence originelle ».

« Sachez », disait une sainte[3], « que la pratique de la « douleur est quelque chose de si noble et de si précieux, « que le Verbe, bien qu'il jouît des plus abondants « trésors et des félicités infinies du paradis dans le sein « du Père éternel, est descendu sur terre parce qu'il « n'était pas revêtu de l'ornement de la douleur, afin d'y « chercher cette parure ».

Une religion dont le fondateur est mort sur la croix ne peut être qu'une religion de souffrances. Le paganisme avait le culte de la puissance, le monde philoso-

[1] *Hebr.*, XI, 5-12; *Jean*, XIX, 3 ; *Apocalyp.*, III, 10.

[2] *Théotime*, ou *De l'amour de Dieu*, l. II, ch. 5.

[3] Sainte Madeleine de Pazzi.

phique réclame le culte du génie, le Christianisme a donné au monde le culte de la douleur. Aussi voyons-nous les Apôtres répéter sans cesse que la souffrance est une bénédiction et l'un des moyens de sanctification les plus efficaces et les plus bienfaisants [1]. La douleur est donc l'instrument de notre perfection, le sceau de l'amour, le gage de la grâce [2], et dans l'abîme des souffrances terrestres se manifestent les trésors de la divine miséricorde.

C'est ainsi que la misère terrestre est vaincue dans son principe ; car son aiguillon, le désespoir, lui a été enlevé, il a disparu à la vue de la couronne céleste [3]. On peut ajouter qu'elle est vaincue dans sa manifestation historique et réelle, autant du moins que cela est possible sur la terre, en ce sens que le christianisme met tout en œuvre pour la guérir ; car, ce que le pauvre, le malheureux souffre, Jésus-Christ l'a aussi souffert [4]. Le paganisme élève des colysées et des arènes pour les gladiateurs et les combats d'animaux, afin de répandre la douleur et la mort. Le christianisme bâtit des palais pour guérir la douleur et adoucir la mort. L'hôte seul chez les païens trouvait place au foyer ; la maison du chrétien est ouverte à l'étranger et au dernier des malheureux [5]. Le paganisme est l'apothéose de la force brutale et du péché. Le christia-

[1] *Matth.*, x, 38 ; *Luc.*, ix, 23 ; *Jacq.*, i, 2, 3 ; I *Pier.*, iv, 1, 2 ; *Rom.*, viii, 18 ; II *Tim.*, ii, 12 ; *Apocalyp.*, vii, 14.

[2] *Rom.*, v, 3.

[3] *II Cor.*, iv, 17 ; *Matth.*, v, 5.

[4] *Matth.*, xxv, 40.

[5] Hôpital. — *Hospitale cubiculum.* — Chambre pour l'hôte.

nisme voit Dieu dans le pauvre et l'affligé. Leur demeure est celle de Dieu[1]. C'est ainsi que nous trouvons justifiée cette parole de Montesquieu[2] : « Chose admira-« ble ! la religion chrétienne, qui ne semble avoir d'objet « que la félicité de l'autre vie, fait notre bonheur dans « celle-ci ».

Ainsi la douleur et la mort ont trouvé leur véritable signification dans la satisfaction que Jésus-Christ a offerte pour nous ; embrassées et supportées avec son esprit, elles deviennent un bain de régénération pour une nouvelle vie. Ce sont des grâces particulières et ajoutées à la grâce universelle de la rédemption[3]. Etre délivré de ses péchés ne suffit pas à l'homme, il lui faut quelque chose de plus : il réclame la guérison de ses profondes blessures et des faiblesses de sa nature, un principe de force, d'ennoblissement et de perfection qui le mette à même de résister à la force centrifuge du mal, qui l'entraîne avec violence loin de Dieu, de s'approcher librement et sans obstacle de Dieu, qui est le centre de son existence et son principe de vie.

Il y a dans les profondeurs de la nature humaine un désir de Dieu que rien ne saurait anéantir ni même affaiblir. L'âme éprouve pour Dieu une soif inextinguible, elle tend vers lui comme la plante tend vers la lumière, l'oiseau vers son nid. L'instinct de notre nature, il

[1] Hôtel-Dieu.

[2] *Espr. des lois*, XXIX, 3.

[3] *Tit.*, 3, 4. On a vu paraître la grâce de notre Dieu et sa charité pour les hommes.

est vrai, ne cherche Dieu que caché sous le voile du bonheur profond, parfait, souverain ; mais l'esprit qui réfléchit, reconnaît sans peine que ce qui se cache dans ce but mystérieux où tend constamment notre désir, c'est Dieu lui-même, en qui seul réside et peut résider le bonheur[1]. C'est lui que poursuivent tous ces chercheurs qui tâtonnent dans la nuit ; c'est à lui, *Dieu inconnu*, qu'ils sacrifient comme les Athéniens, sans savoir où il habite[2]. Mais l'homme ne saurait s'abuser longtemps de la vaine présomption qu'il porte en lui-même toute la force qui lui suffit pour parvenir à la pleine connaissance du vrai et du divin, pour s'approcher de l'idéal de sa vie[3]. La parole de l'Apôtre[4], à laquelle les voix de toutes les nations et de tous les âges font écho,

[1] *Dicendum, quod cognoscere, Deum esse, in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo.* — Thom., Aqui., *Summa Theolog.*, I qu. II, art. 1. Id. *de Ver.* qu. XXII, art. 7 : *Homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter, se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat.... non est ei determinatum a natura. Ex propria ratione, adjutus divina gratia, apprehendit speciale bonum, in quo vere sua beatitudo consistit.*

[2] Cf. *Summa Theol.*, I, II, qu. CIX, art. 3. *Diligere Deum super omnia, est quiddam connaturale homini.*

[3] *Ignorantia et difficultas* ; telles sont, d'après saint Augustin, les causes de notre peu de fermeté pour le bien et de notre penchant pour le mal. *De Peccat. mer.*, II, 17 : *Nolunt homines facere quod justum est, sive quia latet an justum sit, sive quia non delectat. Ignorantia igitur et infirmitas vitia sunt, quia impediunt voluntatem, ne moveatur ad faciendum opus bonum vel ab opere malo abstinendum. Ut autem innotescat, quod latebat et suave fiat, quod non delectabat, gratiæ Dei est, quæ hominum adjuvat voluntates. De Natur. et grat.* c. LXVII : *Sunt duo ista pœnalia, ignorantia et difficultas.*

[4] *Rom.*, VII, 18, 23 ; *Gal.*, V, 17.

trouve sa confirmation dans la conscience de chacun. Et toute connaissance que la révélation nous procure comme fait extérieur, dans la loi, dans la personne de Jésus-Christ notre modèle, nous fait toujours sentir plus amèrement notre impuissance et nos déchirements intérieurs. C'était là la cause de cette mélancolie et de cette tristesse que ressentirent les plus nobles et les plus éminents esprits de tous les temps, et qui arrachait à l'Apôtre ce cri de douleur : Malheureux homme que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort[1] ? Tel était autrefois le monde, et tel il est encore sans Jésus-Christ.

Ce fait immédiat et incontestable de la faiblesse et de l'insuffisance de notre volonté, pour réaliser l'idéal de sainteté que notre esprit pressent et désire, et dont la révélation nous offre une vivante image, ce fait, disons-nous, a été nié par les Pélagiens de tous les temps et méconnu par le naturalisme de nos jours qui prêche le culte de la pure et belle humanité et qui croit le progrès assuré par la voie du développement propre et harmonieux de notre nature. Que Pélage désigne comme moyens suffisants de la perfection morale en tous sens, le libre arbitre, la loi révélée et l'Evangile, l'exemple enfin de Jésus-Christ, toutes choses qu'il comprend abusivement sous le nom de grâce[2], ou que le

[1] *Rom.*, VII, 24.

[2] *Desinat ergo Pelagius et seipsum et alios fallere. Desinat dicere : Quod possumus omne bonum, facere, dicere, cogitare ; illius est, qui hoc donavit.* Augustin., *De gratia Christi* c. XXV, Ib. c. XXIV : *Legant ergo et intelligant, non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili et ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed bonas etiam vo-*

naturalisme rejetant toute révélation positive, déclare qu'il y a dans la nature humaine assez de baumes salutaires pour guérir toutes les plaies de l'égoïsme et assez de forces vives pour pouvoir s'élever jusqu'aux plus hauts sommets de la parfaite humanité, peu importe : c'est toujours la même idée fondamentale, toujours ce πρῶτον ψεῦδος, dont tous les siècles ont de plus en plus mis au jour les fausses conséquences, et qui consiste à dire que l'homme peut par sa seule force, par le progrès de la civilisation, de la science et des lumières de toute sorte, atteindre sa destinée sans l'aide d'aucune vitale influence d'en haut, et sans chercher des secours ailleurs que dans sa propre nature. C'est toujours la négation de la grâce, la négation de la rédemption et du Rédempteur[1], c'est-à-dire la négation du christianisme. « Il est impos« sible », dit saint Macaire[2], « de délivrer son cœur du pé« ché, si Dieu n'apaise et ne fait taire le malin esprit qui « moleste notre corps et notre âme. Semblable à quel« qu'un qui, voyant voler un oiseau, tenterait de s'élever « dans les airs, mais en vain, puisque les ailes lui font « défaut, l'homme souhaite d'être pur, sans reproche et

luntates. Op. imperf., I, 91. *De grat. Christi*, c. XVIII, *De nat. et grat.*, c. 49. *De nupt. et conc.*, II, 3. « J'entends maintenant la communication intérieure d'un esprit supérieur à nous, qui nous parle, que nous entendons en dedans, qui vivifie et féconde notre esprit sans se confondre avec lui ; car nous sentons que les bonnes pensées, le bon mouvement ne sortent pas de nous-mêmes ». (*in nobis sine nobis.*) Maine de Biran, *Œuvr.*, p. 410.

[1] C'est par là que le Pélagianisme décèle sa parenté avec l'Arianisme et le Nestorianisme.

[2] Ap. Galland. *Biblioth. PP.*, t. VII, p. 9.

« sans tache pour pouvoir s'unir à Dieu ; mais la force « lui manque pour réaliser ce désir. Il aspire à s'élever « dans cette atmosphère divine, mais il demeure attaché « à la terre s'il ne reçoit une impulsion qui le ravisse ».

Il est incontestable qu nous sommes libres ; mais il ne l'est pas moins que notre libre volonté est d'une faiblesse effrayante. En dépit de notre volonté et de ses énergiques résolutions, nous tombons, nous convoitons des choses pour lesquelles nous nous haïssons nous-mêmes et nous nous dégradons. Ce serait peine perdue, pour un tel être, de se borner à l'éclairer et à l'ennoblir ; une lumière naturelle ou surnaturelle ne saurait lui suffire, il lui faut plus encore, il lui faut de la force. L'homme parle de la vertu avec éloquence, il ressent avec amertume la honte du péché, et cependant ce sentiment qui témoigne de son bon cœur ne suffit pas à le détourner du mal ; mais il le poussera à la folie et au désespoir après que le péché sera commis. Nous sommes libres, mais nous sommes esclaves du péché. Notre liberté va bien jusqu'à nous couvrir de honte et de confusion, mais elle ne pourrait pas longtemps nous garder du péché. Pour des créatures telles que nous, s'en tenir à une simple énumération de motifs serait une dérision. Nous avons besoin d'une *confirmation* qui pénètre notre esprit et fortifie notre volonté si faible. Il faut qu'une force du ciel descende en nous et s'insinue dans les plus intimes replis de notre être ; un attouchement de Dieu doit donner à notre âme, tout en lui laissant sa liberté, une sorte d'impulsion physique, de même que le Créateur lança la première planète dans l'espace. Il faut qu'à la vieille nature enracinée en nous, il s'en ajoute

une nouvelle, venant du dehors, qui nous devienne propre, qui pénètre toute la substance de notre âme et se répande dans toutes nos facultés. Et cette nouvelle nature, qui est à la fois lumière, force et vie, c'est la grâce [1]. Deux principes, deux attraits se disputent l'homme : l'un tend à l'élever, l'autre à l'entraîner dans l'abîme ; l'un veut ce qui est éternel, l'autre ce qui ne fait que passer, et celui-ci appelle à son aide tout le charme, tout le prestige des sens. Renoncer aux jouissances du présent et se confier uniquement à l'avenir, sacrifier les biens que nous avons là sous la main dans l'espoir de trésors invisibles, n'est-ce pas difficile, impossible presque, pour des natures même d'élite ? Ce qui est né de la chair est chair [2]. Voilà la cause de cet empire redoutable et magique que la vie terrestre et sensible exerce sur l'homme.

Si donc le christianisme n'était qu'un système doctrinal, un ensemble de conceptions spéculatives s'adressant à l'intelligence et ne s'adressant qu'à elle seule, s'il ne parlait qu'à notre raison pour agir sur notre volonté et diriger notre vie, jamais il n'eût sauvé le monde Des conceptions impuissantes, de froides théories n'engendrent point le salut. Aussi les éléments de la vérité, tels que les enseignaient les philosophes antiques, s'effacè-

[1] V. Thom. Aquin., *Summa Theolog.*, I. II, qu. CIX, art. 2, 3, 4-8. V. Dalgarius, *La sainte communion*, p. 169.

[2] *Jean*, III, 6. Ce que l'Apôtre désigne comme plaisir des yeux, plaisir de la chair, et orgueil de la vie, se trouve déjà mentionné par Platon (*De Republ.*, VI, p. 441 ; VIII, p. 547 et suiv.) lorsqu'il oppose la sagesse à l'ambition (timocratie), la constance morale à la jouissance voluptueuse (oligarchie), la continence au plaisir de la chair (démocratie).

rent-ils sans laisser de traces, après avoir été impuissants à retarder la chute de l'ancien monde ; c'étaient plutôt des exercices pour l'intelligence et des jeux d'esprit, qu'une force capable de transformer la vie. Il faut une autre puissance, d'un ordre plus élevé, pour rejoindre les deux rives de l'abîme qui sépare le *vouloir* du *faire* [1], l'idée de la réalité [2]. Cette puissance c'est la grâce. En elle nous reconnaissons l'essence propre et véritable, le cœur et le noyau de la religion chrétienne, et en même temps la condition de son action victorieuse sur le monde et sur la nature humaine si faible, si versatile et si rétive. Notre religion se résume dans la manifestation de Jésus-Christ et de la vie divine qui nous est apparue en lui et par lui, elle se résume dans les faits du salut entrés dans le monde avec Jésus-Christ, pour préparer la voie nouvelle du salut, pour remédier à l'infirmité et à la décadence de l'ancien monde, pour réparer les ruines de la nature humaine souillée par le péché, déchirée par des combats intérieurs et plongée dans la nuit de l'ignorance et de l'erreur, enfin pour appliquer leur puissance

[1] « Je trouve en moi la volonté de faire le bien ; mais je ne trouve point le moyen de l'accomplir ». (*Rom.*, VII, 18.)

[2] *Homini sunt impedimenta plurima perveniendi ad finem. Impeditur enim debilitate rationis, quæ de facili trahitur in errorem, per quem a recta via perveniendi ad finem excluditur. Impeditur etiam ex passionibus partis sensitivæ et ex affectionibus, quibus ad sensibilia et inferiora trahitur, quibus, quanto magis inhæret, ab ultimo fine distat. Hæc enim infra hominem sunt, finis autem superior eo existit. Impeditur etiam plerumque corporis infirmitate ab executione virtuosorum actuum, quibus ad beatitudinem tenditur. Indiget igitur auxilio divino homo, ne per hujusmodi impedimenta, totaliter ab ultimo fine deficiat. Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt, quod per solum liberum arbitrium homo poterat Dei gloriam promereri.* Thom. Aquin., *C. Gent.*, III, 147.

créatrice à la fondation et à la restauration d'une vie toute nouvelle. « Jésus-Christ nous a été donné de Dieu « pour être notre sagesse, notre justice, notre sanctifica-« tion et notre rédemption [1] ». En lui agissent des forces divines capables d'opérer en nous ces merveilles; en lui réside la grâce qui nous forme à une vie juste et agréable à Dieu, et au renoncement de toutes les convoitises mondaines [2]. Ainsi Jésus-Christ, avec qui nous entrons en communauté de vie par la foi [3], est devenu pour tous la source de la vie qui arrose et féconde les fruits d'un saint amour [4], nouveau principe de vie d'où est issu un monde nouveau et surnaturel. Et ce monde, Jésus-Christ lui a communiqué ce souffle tout-puissant et créateur [5] qui toujours fécondant et vivifiant, doit traverser toute la suite des générations jusqu'à la fin des jours. Jésus-Christ n'est pas seulement la vérité, il est la vérité et la grâce [6]. Il est le centre et l'artère de ce corps nouveau de l'humanité régénérée, de son royaume enfin, qui est l'Eglise ; de là s'échappent les flots de la vie céleste ; là s'ouvre pour quiconque croit en lui une source qui jaillit jusqu'à la vie éternelle [7].

[1] *I Cor.*, I, 30.

[2] *Tit.*, II, 11, 12.

[3] *Rom.*, IV, 5; *Jean*, XV, 4.

[4] *Gal.*, V, 6.

[5] *Matth.*, XXVIII, 20; *Jean*, XV, 26, 20, 22.

[6] *Jean*, I, 14.

[7] *Jean*, IV, 14.

Saint Justin[1], philosophe et martyr, nous a décrit avec éloquence les effets de la grâce : « Il est une puissance à « l'aide de laquelle la parole pénètre notre âme et qui, « semblable à un doux air de flûte, calme l'âme émue, « éloigne les passions et fait taire l'orage qui nous « ébranle. Elle ne nous transforme pas en poëtes, en « philosophes, en orateurs; mais, de sujets de la mort « elle nous rend immortels, et d'hommes nous change « en dieux. Accourez et laissez-vous persuader. Devenez « ce que je suis, car j'ai été ce que vous êtes. J'ai été « entraîné et enchaîné par cette puissance inspiratrice de « la doctrine et par la force du verbe : semblable à un « charmeur habile qui fait sortir le serpent de son repaire, « pour ensuite le forcer à fuir, le verbe bannit des plus « secrets replis de notre cœur les plus redoutables pas- « sions et la concupiscence, d'où elles découlent toutes : « la haine, les disputes, l'envie, la jalousie et la « colère. Une fois ces monstres chassés de notre cœur, « la paix et la tranquillité ne tardent pas à y ren- « trer ».

En effet, qu'est-ce qui a produit la transformation que nous admirons et créé un monde nouveau? Qu'est-ce qui changea les disciples ignorants en Apôtres pleins de foi et joyeux de donner leur vie pour leur croyance? Qu'est-ce qui a fondé les communautés chrétiennes et la grande Eglise catholique où il n'y a plus ni Juifs ni Gentils[2], mais seulement des hommes nouveaux ne formant

[1] *Orat. ad Græc.*, c. IV, 5.

[2] *Gal.*, III, 28.

tous qu'un corps et qu'une âme [1]. Qu'est-ce qui faisait taire en eux l'égoïsme, l'orgueil, l'amour-propre, l'envie et la concupiscence? Qu'est-ce qui a formé tant de saints et les a inspirés jusqu'à leur faire rejeter avec bonheur loin d'eux les grandeurs et les plaisirs, et fouler aux pieds ce que l'homme charnel regarde comme le comble de la fortune? Qu'est-ce qui a pu amener des millions d'hommes dans chaque siècle de l'Eglise à aimer l'obscurité, l'humilité, et le renoncement de soi-même, comme pas un n'aime la gloire et la jouissance, au point que ces multitudes innombrables souhaitent la couronne du martyre comme le plus envié des diadèmes? L'Apôtre va nous l'apprendre : « Par la grâce de Jésus-Christ je suis devenu « ce que je suis [2] ».

La grâce est cette puissance surnaturelle que Dieu fait couler dans nos âmes. Saint Augustin [3] nous a décrit avec sa profonde expérience des misères de la vie et des effets de la grâce, ce pouvoir si doux et néanmoins irrésistible qui nous attire vers Dieu et qui, comme par une formule magique, transforme, à nos yeux, la face du monde. Nos yeux alors se dessillent, les royaumes de l'éternité nous apparaissent dans leur splendeur et leur lumière, une joie indicible s'empare de notre âme et pénètre tout notre être, tandis que l'amour infini nous entraîne vers notre Créateur. Lorsque l'âme a goûté une fois la douceur de l'amour céleste, toutes les jouissances

[1] *Actes des Apôtres*, IV, 32

[2] *I Cor.*, XV, 10.

[3] *Ser.*, XXXI, 11. *De Peccat. merit.*, II, 17, 19.

et les délices de ce monde lui deviennent indifférentes, amères même, et les mets terrestres, insipides. C'est la grâce qui, au milieu du bruit et du tumulte de la vie extérieure, ne cesse de nous avertir et de nous ramener à Dieu. C'est elle qui répand un baume bienfaisant sur les plaies de l'existence et mitige le calice amer du renoncement en y versant la liqueur enivrante du divin amour. Semblable à la rosée du matin, elle rafraîchit et féconde le cœur humain, elle lui donne une nouvelle vie et le soutient par des aliments mystérieux et surnaturels. Par elle l'âme devient forte, si forte même qu'elle détourne sa vue des vanités terrestres, et, le regard fixé sur l'Eternel et son royaume, elle passe immaculée à travers la poussière et la boue de ce monde. « Combien », dit saint Augustin [1], « trouvai-je tout à coup de douceur à me pri« ver de ces douceurs frivoles? Ce que j'avais tant craint « de perdre, ce fut une joie pour moi de l'abandonner. « C'était vous qui les chassiez de moi ces vaines douceurs, « vous vraie et souveraine suavité; vous les chassiez et « vous veniez à leur place, plus doux que toute volupté, « mais non pas à la chair et au sang ».

Ce que l'on nous dit ici de la vie de l'individu, l'histoire le constate également dans la grande vie de l'humanité. Le Christianisme s'est répandu sur la terre comme un fleuve puissant et immense, jaillissant tout à coup d'une source inconnue et miraculeuse; il a renversé et recouvert de ses ondes les barrières qui séparaient les peuples et les royaumes, et créé sur les ruines de l'ancien monde,

[1] *Confess.*, IX, 1.

sur la corruption de ses habitants, un monde tout nouveau. Longtemps ils résistèrent, mais en vain : le vieux a été détruit et tout est devenu nouveau. Ni les mœurs, ni les lois, ni les religions ni la science enfin de l'ancien monde ne peuvent expliquer ce prodige. Une vie nouvelle indique un nouveau principe vital.

« Les chrétiens ne sont distingués du reste des hom-« mes ni par leur pays, ni par leur langage, ni par leur « manière de vivre ; ils n'ont pas d'autres villes que les « vôtres, d'autre langage que celui que vous parlez ; rien « de singulier dans leurs habitudes. Répandus selon qu'il « a plu à la Providence, dans des villes grecques ou bar-« bares, ils se conforment, pour le vêtement, pour la « nourriture, pour la manière de vivre, aux usages qu'ils « trouvent établis ; mais ils placent sous les yeux de tous « l'étonnant spectacle de leur vie tout angélique et à « peine croyable. Ils habitent leurs cités et prennent part « à tout comme citoyens, souffrant tout comme étran-« gers. Pour eux, toute terre étrangère est une patrie, et « toute patrie ici-bas est une terre étrangère. Comme les « autres ils se marient, comme les autres ils ont des « enfants ; seulement ils ne les abandonnent pas. Ils ont « en commun la table, mais non les femmes ; ils vivent « dans la chair, mais non selon la chair ; ils habitent la « terre, et leur conversation est dans le ciel. Soumis aux « lois établies, ils sont par leur vie supérieurs à ces lois. « Ils aiment tous les hommes, et tous les hommes les per-« sécutent. Sans les connaître on les condamne ; mis à « mort, ils naissent à la vie ; pauvres, ils font des riches ; « manquant de tout, ils surabondent. L'opprobre dont on « les couvre devient pour eux une source de gloire ; la ca-

« lomnie qui les déchire dévoile leur innocence; la bouche « qui les outrage se voit forcée de les bénir; les injures « appellent ensuite les éloges; irréprochables, ils sont « punis comme criminels; et, au milieu des tourments, « ils sont dans la joie comme des hommes qui vont à la « vie. Les Juifs les regardent comme des étrangers et « leur font la guerre; les Grecs les persécutent, mais « ces ennemis si acharnés ne pourraient dire la cause de « leur haine; pour tout dire en un mot, les chrétiens « sont dans le monde ce que l'âme est dans le corps [1] ».

Voulons-nous établir en peu de mots le critérium de la vraie religion? il n'en est point de plus infaillible ni de plus évident que la sainteté. La vraie religion doit être sainte. Elle doit enseigner la sainteté et former des saints. Mais qu'est-ce que la sainteté? la réponse est facile. C'est l'amour de Dieu par-dessus tout et l'amour du prochain à l'égal de soi-même [2]. Elle doit vaincre notre tendance à descendre, nous pousser vers les régions élevées, et surmonter l'égoïsme, afin que l'homme ait la force d'aimer son prochain en Dieu [3]. « La vraie

[1] *Epit. à Diognète*. Ch. 5-6.

[2] *Matth.*, XXII, 37.

[3] « Si l'on se décide pour l'opinion que la nature humaine se fait mieux connaître dans la condition de l'homme poli et civilisé, il faudra se résigner à entendre une longue et mélancolique litanie des plaintes de l'humanité; on entendra parler d'une fausseté secrète qui se mêle à la plus étroite amitié, de sorte que c'est une maxime de prudence généralement admise qu'il ne faut pas pousser bien loin la confiance que l'on met à s'ouvrir entre amis. On entendra encore parler d'un certain penchant à haïr celui envers qui l'on est obligé pour des bienfaits reçus; d'une cordiale bienveillance qui nous permet

« religion », dit Pascal [1], « doit avoir pour marque « d'obliger à aimer son Dieu. Cela est bien juste. Et « cependant, aucune autre que la nôtre ne l'a ordonné; « la nôtre l'a fait. Elle doit encore avoir connu la con- « cupiscence et l'impuissance ; la nôtre l'a fait. Elle « doit y avoir apporté les remèdes; l'un est la prière. « Nulle religion n'a demandé à Dieu de l'aimer et de le « suivre.

« Il faut, pour qu'une religion soit vraie, qu'elle ait « connu notre nature. Elle doit avoir connu la grandeur « et la petitesse, et la raison de l'une et de l'autre. Qui « l'a connue, que la chrétienne [2]? »

cependant de faire la remarque que, même dans le malheur d'un ami, il y a toujours quelque chose qui ne nous déplait pas absolument ». Kant., op. cit. — Le brutal égoïsme de l'ancien monde se montre tout entier dans l'idée qu'il avait de l'amitié. On la recherche, dit Cicéron (*De amicit.*, cap. XIII): *præsidii adjumentique causa, non benevolentiæ, neque charitatis* ». Ovide (*Trist.*, I, 9. *Epp. ex Ponto*, II, 3) se plaint amèrement de cet égoïsme qui domine tout.

[1] *Pensées*, chap. VIII. Edit. de Dijon.

[2] Lasaulx (*Etudes sur l'antiquité classique*, p. 146) cherche à infirmer, en la qualifiant « d'étourdie », l'opinion de Bayle qui prétend que les païens n'ont jamais demandé aux dieux la vertu, mais toujours des biens terrestres. Mais non-seulement cette opinion a été exprimée par d'hypocrites stoïques et des poëtes épicuriens comme Horace : *Satis est orare Jovem, quæ ponit et aufert : Det vitam, det opes; æquum mi animum ipse parabo* (*Epist.*, I, 18); Cicéron l'a également confirmée : « Tous les mortels, dit-il (*De natur. Deor.*, III, 36), sont unanimes pour croire que c'est aux dieux qu'ils doivent tous les avantages extérieurs, les vignes, les champs, les oliviers, la prospérité des fruits des champs et des arbres, tous les avantages enfin et tous les bonheurs de la vie. Mais jamais personne n'a considéré la vertu comme un cadeau des dieux. L'on qualifie Jupiter du titre de meilleur et de plus grand des dieux, non

L'idée de la grâce resta toujours étrangère aux païens, bien que les meilleurs d'entre eux eussent des pressentiments de l'action de la divinité sur le cœur de l'homme, et tous les systèmes pélagiano-naturalistes ne s'élèvent pas, dans leur manière de concevoir Dieu et le monde, au-dessus du paganisme, au-dessus d'une moralité tout extérieure, aussi éloignée de la sainteté chrétienne que Socrate l'est de Jésus-Christ. Ils ne se contentent pas de distinguer, ils séparent le Dieu créateur de sa créature. Mais l'essence du christianisme consiste précisément dans ces rapports intimes entre Dieu et l'homme par l'entremise de la grâce. Un mystérieux aimant attire l'âme en haut vers Dieu [1]; et Dieu avec sa toute-puissance, est toujours proche de quiconque ouvre seulement son âme pour recevoir la lumière et la chaleur de cette mystérieuse action de la grâce. Jamais Dieu ne se refuse à qui l'appelle. Quand l'âme s'épanouit sous les chauds rayons de la grâce, que le cœur crie vers Dieu, cela s'appelle la

parce qu'il nous rend justes, sobres et sages, mais parce qu'il nous accorde la santé, le bonheur et les richesses ».

Platon délare aussi (*De Republ.*, X, p. 617) que la vertu vient de nous seuls et non de la divinité. — L'on trouve bien, surtout à des époques postérieures, une manière de voir plus saine, mais ces aperçus tout particuliers n'ont aucune influence sur la croyance générale des peuples. (V. Dœllinger, *Heidenthum und Judenthum* p. 201. Nægelsbach. *Op. Cit.* v, 11 et suiv.)

[1] *Jean*, XII, 32. *Ramum viridem ostendis ovi et trahit illam. Nuces puero demonstrantur, et trahitur. Si ergo ista, quæ inter delicias et voluptates terrenas revelantur amantibus, trahunt; quoniam verum est : Trahit sua quemque voluptas... non necessitas, sed voluptas, non obligatio, sed delectatio ; quanto fortius nos dicere debemus, trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur justitia, delectatur sempiterna vita quod totum Christus est ?* Augustin., *Tract.* XXVI *in Joan.*

prière ; la prière, cet agent silencieux, caché, invisible, et pourtant si influent dans la vie de l'homme et dans l'histoire de l'humanité ; qui fait intervenir des puissances supérieures dans le jeu des causes et des motifs naturels [1]. La passion présente le mal comme un appât à l'homme altéré de bonheur. La grâce combat la passion qui monte de l'abîme, par une joie plus haute émanée de la vie bienheureuse de Dieu. Dans la passion, c'est le monde périssable qui cherche à séduire l'homme ; dans la grâce, c'est Dieu qui touche le cœur. Puissance contre puissance, l'enfer contre le ciel, la jouissance du moment contre l'avant-goût de l'éternité sont en lutte ; au milieu, comme l'enjeu de la lutte, est l'homme, qui tient son sort dans sa main [2].

C'est ainsi que la grâce nous découvre toute la profondeur et l'essence même du christianisme. En vérité, la grâce est un nouveau principe de vie venu d'une sphère supérieure à celle de la nature. C'est une nouvelle force qui vient s'ajouter à l'intelligence et à la volonté de l'homme, et qui, entrant avec ces facultés dans une union étroite et vivante [3], rend possible une sainte vie et la réalise. Ainsi la libre volonté de l'homme devient l'organe d'une puissance plus haute qu'elle, qui la conduit,

[1] C'est donc avec raison que Baader déclare que le cessation de la prière constitue un péché au premier chef.

[2] *Conc. Trid.*, ses. VI, can. IV; *Zachar.*, I, 3; *Deutéron.*, XXX, 19; *Isa.*, XV, 17.

Per naturam animæ (homo) participat secundum quamdam similitudinem divinam naturam per quamdam regenerationem sive recreationem. Thom. Aquin., *Summa theolog.*, I, II, qu. CX, art. 4.

la porte et la soutient ; elle devient un instrument dans la main de Dieu qui travaille avec elle à son salut. Et cela doit être ainsi. « Tout instrument », dit saint Thomas d'Aquin[1], « mène au but déterminé en vertu d'un « principal agent; ainsi à Dieu, qui est l'intelligence et « la volonté suprême, sont subordonnées toutes les intel« ligences et toutes les volontés, comme des instruments « à un principal agent. Leurs opérations, par conséquent, « ne peuvent avoir d'efficacité à l'égard de la dernière « perfection, qui est l'adoption de la béatitude finale, « que par la force et la vertu de Dieu ». « Puisque la « créature », dit saint Bonaventure[2], « n'a rien par elle« même, et que tout ce qu'elle possède lui vient de Dieu, « elle ne peut se passer du principe dont elle est issue, et

[1] *Nullum instrumentum secundum virtutem propriæ formæ potest ad ultimam perducere perfectionem, sed solum secundum virtutem principalis agentis, quamvis secundum propriam virtutem aliquam dispositionem facere possit ad ultimam perfectionem. Sub Deo, qui est primus intellectus et volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates, sicut instrumenta sub principali agente. Oportet igitur, quod eorum operationes efficaciam non habeant respectu ultimæ perfectionis, quæ est adoptio finalis beatitudinis, nisi per virtutem divinam : indiget igitur rationalis creatura divino auxilio ad consequendum ultimum finem.* Thom. Aquin., *C. Gent.*, III, 147.

La grâce ne suspend pas le libre arbitre, mais elle agit dans le sens du libre arbitre. *Causa prima causat operationem causæ secundæ secundum modum ipsius ; ergo et Deus causat in nobis opera nostra secundum modum nostrum, qui est, ut voluntarie (dominii nostri actus) agamus.* Id., *l. c.*, c. CXLVIII. *Summa*, I, qu. IX, art. 1. *Quod movetur, motu suo aliquid acquirit.*

[2] *Cum primum principium sua omnipotenti virtute et benignissima largitate creaturam omnem de nihilo produxit ad esse, ac per hoc creatura de se habeat esse, totum autem esse habeat aliunde ; sic facta fuit, ut ipsa pro sua defectibilitate semper suo principio indigeret, et primum principium pro sua benignitate influere non ces-*

« qui pour cette raison lui accorde toujours sa bienfai-« sante influence ».

Ce n'est pas tout. Oui, la grâce est un nouveau principe de vie ; mais elle l'est dans un sens bien plus profond que celui de guérir et de fortifier la nature humaine blessée et affaiblie par le péché. Qu'est-ce que la vie ? La vie, c'est le mouvement, c'est l'action. Toute action a son objet, tout mouvement son but. Depuis le ver qui rampe dans la poussière, jusqu'à l'oiseau qui fend l'air, jusqu'au séraphin abîmé dans la contemplation de Dieu, point de mouvement sans but. Puisque tout mouvement tend à une fin, il a aussi un point de départ, un principe, une force qui le produit. Force, action, but, tels sont les facteurs de la vie [1]. L'ordre naturel du monde nous montre Dieu comme l'origine et le principe de toute action, de tout mouvement ; à plus forte raison l'ordre surnaturel sera-t-il fondé sur Dieu. Dieu, comme principe de tout mouvement dans le domaine du surnaturel, agit par sa grâce, sans laquelle aucune vie spirituelle, aucune foi [2], pas

saret..... Cum sit defectivus, indiget semper adjutorio divinæ præsentiæ, manutenentiæ et influentiæ, per quam manu teneatur in esse. Breviloqu., v, 2.

L'opération suit l'être, comme disent les philosophes ; l'être, qui est dépendant dans le fond de son être, ne peut être que dépendant dans toutes ses opérations. L'auteur du fond de l'être l'est donc aussi de toutes les modifications d'être des créatures..... Mon bon vouloir, que je n'avais pas hier et que j'ai aujourd'hui, vient de celui qui m'a donné la volonté et l'être. Fénelon, *De l'existence de Dieu*, I, 4.

[1] Thom. Aquin., *Summa theolog.*, I, II, qu. CIX, art. 6.

[2] *Si quis, sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum..... naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dog-*

même la volonté de croire, ne sont possibles. Du moment que la fin appartient à l'ordre surnaturel, il faut aussi que la force et l'action s'élèvent au même rang pour pouvoir produire des actes en rapport avec la fin. Or, c'est à une telle fin que Dieu a destiné l'homme; il s'est abaissé jusqu'à lui pour se faire connaître de lui, non plus seulement en idées et par des images, mais face à face et pour lui préparer une félicité qui n'est autre que celle de Dieu lui-même. Nous le verrons tel qu'il est, nous serons semblables à lui; et n'étant qu'un avec lui, nous serons participants de sa nature divine. Si telle est la destinée de l'homme, destinée qui surpasse tous ses pressentiments et ses plus hautes aspirations, il faut alors nécessairement que les germes de cette vie divine, à laquelle un jour une humble créature doit être élevée, aient été déjà jetés dans son âme pour y produire un développement et une moisson de forces et de vertus divines[1]. La grâce vient s'unir avec la nature comme la lumière avec l'œil; le fruit de cette union, c'est une régénération de l'homme en Dieu, laquelle a pour effet

matibus adversarius adprobatur. Conc. Arausic. II, can. 5. Cf. *Conc. Trident.*, ses. VI, cap. V, can. 2.

[1] *Ultimus finis hominis in quadam veritatis cognitione constitutus est, quæ naturalem facultatem ipsius excedit, ut scilicet ipsam primam veritatem videat in se ipsa..... Ea, quæ sunt ad finem, necesse est fini esse proportionata; necesse est ei auxilium aliquod adhiberi divinitus supernaturale, per quod tendat in finem..... Res inferioris naturæ in id, quod est proprium superioris naturæ, non potest perduci, nisi virtute illius superioris naturæ..... Videre autem ipsam primam veritatem in semetipso ita transcendit facultatem humanæ naturæ, quod est proprium solius Dei. Indiget igitur homo auxilio divino ad hoc, quod in dictum finem perveniat.* Thom. Aquin., *C. Gent.*, III, 147.

de transfigurer l'âme à la ressemblance de Dieu et de la déifier. Un nouveau souffle de vie lui est inspiré, un nouvel esprit vient habiter en elle, une seconde création s'opère. La semence divine [1], une fois jetée, mûrit pour l'éternité par l'effet d'un admirable concert qui s'établit entre la liberté et la grâce.

Comment s'accomplira ce prodige? Une telle transfiguration est-elle seulement possible? Cette question serait naturelle et le doute permis, si l'homme ne voyait cet idéal de l'avenir déjà réalisé. Cette déification de l'humanité, son intime union avec le Père est déjà opérée dans l'Homme-Dieu, Jésus-Christ [2].

L'union hypostatique du Verbe avec la pure humanité en Jésus-Christ, tel est le but auquel tend notre élévation vers Dieu par le pouvoir de la grâce [3]. Par elle la divinité s'est rapprochée d'une manière indissoluble de la nature humaine dans l'unité de personne. La déification est déjà devenue réelle en Celui qui est le chef et le cœur de l'humanité [4]; elle doit se communiquer de plus

[1] *I Jean*, III, 9. *Secundum hanc dilectionem (specialem) vult Deus simpliciter creaturæ bonum æternum, quod est ipse.* Thom. Aquin., *Summa theolog.*, I, II, qu. CX, art. 1.

[2] *Gratia Dei non potuit gratius commendari, quam ut ipse unicus Dei filius, in se incommutabiliter manens, homo fieret.* Augustin, *Civ. Dei*, X, 29. Cf. *De Prædest. sanct.*, c. XXV.

[3] *De ipso Spiritu et homo renatus, de quo est ille (Christus) ratus.* — Id., *De prædestin. sanct.*, c. XV. Cf. Iren., *adv. Hæres.*, V., 1.

[4] *In eo per naturam suscepti corporis quædam universi generis humani congregatio continetur.* — Hilar., *in Matth.*, c. IV. — *Deus se communicavit Christo homini et per consequens generibus singulorum in unitate personæ.* Thom. Aquin., *Opusc.*, XL. Cf. *Summa theolog.*, III, qu. VIII. *De gratia Christi, secundum quod est caput Ecclesiæ.*

en plus aux individus qui entrent en participation de sa vie d'Homme-Dieu. Il est le Chef et le Roi d'une nouvelle génération divine, et il envoie son Esprit pour appeler tous les hommes et les faire renaître par la grâce en qualité de membres de son divin corps, dans lequel Dieu habite réellement[1]. La grâce s'abaisse et la nature s'élève. L'Esprit-Saint nous communique la qualité d'enfants de Dieu avec l'éclat de la beauté surnaturelle. Pénétrée et fécondée par l'Esprit-Saint, la nature donne des fruits de grâce qui mûrissent pour la gloire de la vie éternelle[2]. Jésus-Christ, l'Homme-Dieu, est donc le principe et la fin du christianisme. Il est la source d'où émanent les vertus d'en haut, la fin à laquelle tous doivent parvenir : *Que tous soient un ; comme vous, mon Père, vous êtes en moi et moi en vous, qu'ainsi ils soient un en nous, afin que le monde croie que vous m'avez envoyé*[3]*... Je suis en eux et vous en moi, pour qu'ils soient consommés en un et que le monde connaisse que vous*

[1] *Sicut facta est caro nostra nascendo, ita et nos facti sumus corpus ipsius renascendo.* Leo M., *Serm.* XXIII *in Nativ.* — X *serm. de Pass.* XIV.

[2] *Posset alicui videri, quod homo ad hunc statum nunquam possit pertingere, quod intellectus humanus immediate ipsi divinæ essentiæ uniretur, ut intellectus intelligibili, propter immensam distantiam naturarum et sic circa inquisitionem beatitudinis homo tepesceret, ipsa desperatione detentus. Per hoc autem, quod Deus humanam naturam sibi unire voluit in persona, evidentissime hominibus demonstratur, quod homo per intellectum potest uniri ipsum immediate videndo..... Unde post incarnationem Christi homines cœperunt magis ad cœlestem beatitudinem aspirare, secundum quod ipse dicit* (*Joan.*, X) : *Ego veni ut vitam habeant et abundantius habeant.* Thom. Aquin., *C. Gent.*, IV, 54.

[3] *Jean,* XVII, 21.

m'avez envoyé et que vous les avez aimés comme vous m'avez aimé [1]. C'est son Esprit qu'il répand sur nous, l'Esprit d'amour, qui nous élève au rang d'enfants de Dieu [2]; il nous communique par grâce ce qui appartient à Jésus-Christ par nature [3]; par une participation réelle à sa nature, Jésus-Christ nous élève à la participation de la gloire qu'il tient de son origine. Il est le Fils unique. Ceux qui appartiennent corps et âme à son Eglise, à la nouvelle humanité, sont les renés de la grâce. Il est le premier-né, le chef de la race; l'Eglise est son corps, animée et vivifiée par lui. Par la grâce et le sacrement, surtout par celui du corps et du sang de Jésus-Christ, l'homme est rendu participant de cette communauté réelle de vie avec Dieu; tous deviennent un seul corps, son corps [4], dans lequel son Esprit, le Saint-Esprit, habite comme dans son temple.

C'est ainsi que la vie éternelle nous est communiquée du Père qui nous a créés, par le Fils qui nous a sauvés,

[1] *Jean*, XVII, 23. *Assimilatur creatura Verbo Dei æterno, secundum unitatem, quam habet ad Patrem, quod quidem fit per gratiam et charitatem. Unde Dominus orat* (*Joan.*, XVII), *ut sint unum, sicut et nos unum sumus. Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis, quia sic assimilatis debetur hæreditas æterna.* — Thom. Aquin., *Summa theolog.*, III, qu. XXIII, art. 3.

[2] *Adoptio convenit creaturæ rationali habenti charitatem, quæ est diffusa in cordibus nostris per Spiritum sanctum, ut dicitur Rom.*, V, *et ideo Rom.*, VIII. *Spiritus sanctus dicitur Spiritus adoptionis.* Thom. Aquin., *l. c.*

[3] *Factus est gratia filius, qui non est natura.* Augustin., *Contr. epistol. secund. Pelag.*, II, 2.

[4] *Cibus sum grandium; manducabis me, nec tu me in te mutabis, sicut cibum carnis tuæ, sed tu mutaberis in me.* Augustin., *Confess.*, VII, 50.

dans le Saint-Esprit qui nous consacre enfants de Dieu et demeure en nous comme le sceau de l'amour de Dieu[1]. La Trinité révélée nous fait remonter à la Trinité immanente de la vie divine. Telle la divinité se révèle dans les trois personnes du Père, du Fils et du Saint-Esprit, telle elle est aussi en elle-même. Le Père est vraiment Dieu qui a créé le monde, et qui a formé, pour le bien de son royaume, le dessein, plein de grâce, d'admettre l'humanité en participation de la nature divine. Le Fils est vraiment Dieu qui s'est fait chair et qui a habité parmi nous, et qui, en unissant d'une manière indissoluble l'homme à Dieu, a consommé notre réconciliation et est devenu pour nous la source de la justice. Le Saint-Esprit est vraiment Dieu ; par lui nous connaissons le prix du don qui nous est fait, car il sonde les profondeurs du Père et du Fils[2]. Si le Fils n'était pas vraiment Dieu, l'abîme qui sépare la divinité de l'humanité n'aurait jamais été comblé[3] ; il ne serait pas le Médiateur. Si le Saint-Esprit n'était pas vraiment Dieu, l'homme ne pourrait être élevé à l'amour parfait de Dieu, car ce n'est qu'en Dieu que nous pou-

[1] *Adoptio appropriatur Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui sancto ut imprimenti in nobis hujus similitudinem exemplaris.* Thom. Aquin., *l. c.*, art. 2.

[2] *I Cor.*, XII, 3-7 ; *II Cor.*, XIII, 13 ; *Tit.*, III, 4-6.

[3] Comment une créature peut-elle être unie à son Créateur par une autre créature ? (Athanas., *C. Arian.*, II, 67.) Comment le Père pourrait-il être révélé par celui qui, d'après les Ariens, ne connaît complètement ni le Père ni lui-même ? (Athanase, *C. Arian.*, III, 16.) Uni à une créature, l'homme n'aurait pas pu être divinisé si le Fils n'avait pas été vrai Dieu, et l'homme n'aurait pas pu se présenter devant le Père, si le Verbe même ne fût devenu chair. (Id., *l. c.*, II, 69, 70.)

vons aimer Dieu d'une manière digne de lui[1]. Mais l'adoption de la part du Père, que le Fils nous mérite et que le Saint-Esprit nous applique, n'est que la copie d'un rapport idéal et typique du Père avec le Fils qu'il engendre, du Père et du Fils avec le Saint-Esprit qui procède d'eux et qui est l'amour du Père et du Fils l'un pour l'autre. La Trinité révélée se rapporte donc à la Trinité essentielle et immanente, et reçoit d'elle toute son importance et sa vertu. C'est la Trinité réelle qui se manifeste dans les faits du salut et qui nous dévoile l'intime nature de la divinité[2].

Maintenant nous connaissons l'essence du christianisme : c'est une doctrine surnaturelle, un amour surnaturel, une vie surnaturelle. Le corps pétri de terre, se nourrit de la terre et ne vit que par sa relation continuelle avec la terre, qui forme le fond de son existence ; car il ne tire point sa vie de lui-même. Encore moins l'homme puise-t-il en lui-même la vie surnaturelle ; il ne vit de cette vie que par un commerce incessant avec

[1] *II Cor.*, XIII, 13; *I Petr.*, I, 2. (*Id.*, I. c. II, 69); Athanase, *Ep. ad Serap.*, c. XXIII; Basil., *De Spir. st.*, c. IX.

[2] C'est assurément par la révélation que nous apprenons le rapport de la Trinité révélée avec la Trinité immanente ; mais, comme le remarquent saint Thomas (*Summa theolog.*, I, qu. XXXIX, art. 7), et saint Léon le Grand, la Trinité révélée sert à nous frayer la voie vers la foi en la Trinité immanente. saint Léon dit (*Serm.* LXXVI, ed. Ballerin) : *De qua* (*Trinitate*) *cum sacra Scriptura sic loquitur, ut aut in factis aut in verbis aliquid assignet, quod singulis videatur convenire personis...., docetur, ut per proprietatem aut vocis aut operis insinuetur nobis veritas Trinitatis. Ob hoc enim quædam sive sub Patris, sive sub Filii, sive sub Spiritus sancti appellatione promuntur, ut confessio Fidelium in Trinitate non erret, quæ cum sit inseparabilis, nunquam intelligeretur esse Trinitas, si semper inseparabiliter diceretur.*

Celui qui est la résurrection et la vie [1]. Voilà le mystère de la vie chrétienne. Régénéré en Dieu, embrasé des ardeurs du Saint-Esprit et illuminé de ses splendeurs [2], le chrétien reçoit en lui la vie propre de Dieu. Le chrétien est un rejeton du cep mystique, Jésus-Christ ; ce qui vit en lui, ce n'est pas lui, l'homme naturel, c'est Jésus-Christ avec son esprit, sa vertu, sa grâce et sa céleste beauté répandues dans l'âme chrétienne [3]; comme un nuage s'illumine des feux du soleil, ainsi l'âme pénétrée des flammes du Christ, devient toute radieuse et toute divine [4].

Là se termine la tâche du christianisme ; car le sommet suprême est atteint. Là se ferme le cercle mystérieux de toute religion. La créature issue de Dieu est élevée jusqu'à Dieu pour boire à la source de la vie divine. En Jésus-Christ, l'Homme-Dieu, *le Premier-né d'entre ses frères* [5], nous voyons paraître le commencement de la nouvelle humanité, qui dépose son vieux corps souillé de péché, pour en revêtir un tout nouveau. Le ciel dans la personne de Jésus-Christ s'est abaissé vers la terre et montré aux hommes sous une forme visible. Le Saint-Esprit avec sa grâce, pénètre dans le cœur de l'homme

[1] *Jean*, XI, 25.

[2] Cyrill. Hierosol. *Catech.*, XVII; Basil., *C. Eunom.*, V, sub fin.

[3] *Rom.*, V, 5. Cf. *Conc. Trid.*, ses. VI, cap. VII. *Charitas diffunditur in cordibus eorum atque ipsis inhæret.* — Donc la justification n'est pas seulement une imputation extérieure des mérites de Jésus-Christ.

[4] Cyrill. Alex., *Thes.*, I, 32.

[5] *Colos.*, I, 18 ; *Hebr.*, II, 11.

pour y déposer la semence de la vie divine et éternelle ; il fait de l'âme humaine un paradis anticipé, et de la terre le vestibule du ciel[1]. Qu'est-ce que le ciel ? C'est ne faire qu'un avec Dieu, c'est vivre en Dieu. Et voilà l'effet de la grâce ; elle est le lien mystérieux, le mariage mystique, l'ineffable, l'intime union de Dieu avec l'homme, de l'éternité avec le temps, du ciel avec la terre.

C'est ainsi que le christianisme est la consommation de toute religion, la parfaite réalisation de l'idée religieuse, la religion absolue. La religion tend à l'union avec Dieu. Le sacrifice, la manducation de la victime, même dans sa forme la plus grossière, la prière, cet élancement de l'âme vers Dieu, dans lequel le Très-Haut touche le cœur de l'homme[2], tout cela cherche Dieu et tend à recevoir de lui des influences et des forces réelles. C'est toujours ce même but, cette union avec Dieu, que poursuivait l'antiquité par les voies les plus fausses et les plus diverses, depuis la magie et la théurgie, que nous rencontrons partout dans le monde grec et romain, jusqu'au mysticisme[3] de l'école néoplatonicienne, cette dernière convulsion de l'antiquité expirante. Dans toute religion l'on voit un Dieu qui s'abaisse, autrement dit

[1] *Qualis res est, si pignus tale est. Nec pignus, sed arrha dicendus est. Arrha de ipsa re datur, quæ danda promittitur ; ut res, quando redditur, impleatur quod datum est, non mutetur.* — Augustin, *Serm.* CLVI, 15.

[2] La prière, dit Clément d'Alexandrie (*Strom.*, VII), est un entretien intime avec Dieu, une sorte d'unification avec Dieu (ὁ γνωστικὸς δι' εὐχῆς σπεύδων συνεῖναι Θεῷ).

[3] ἔκστασις, ἐνθουσιᾶν. Cf. Plotin, *Ennéad.*, VI, 8 ; Porphyr., *Vit. Plotin*, c. XXIII.

un commencement d'incarnation (ensarcosis) ; et toute religion renferme une ascension de l'homme vers Dieu, un commencement de déification (théosis.) L'antiquité païenne tendait à l'union complète, mais par une fausse voie : elle décernait aux hommes l'apothéose[1], elle appliquait l'anthropomorphisme à ses dieux[2]. Par ce moyen, loin de rapprocher Dieu et l'homme, on n'avait abouti qu'à nier Dieu, qu'à détruire son essence. On n'avait plus ni un vrai Dieu, ni un véritable homme. Comme le monde des dieux n'était en grande partie que le reflet de la vie humaine, la religion ne pouvait devenir le levier capable d'élever l'homme au-dessus des misères de sa condition et des bassesses de sa nature. Combien était supérieure la religion d'Israël ! Ici le vrai Dieu nous apparaît complétement séparé du monde, qui est son ouvrage et sa création. Au-dessous de lui la nature qui subit sa loi, ne peut pas même nous donner une idée approchante de sa grandeur, de sa puissance et de sa sagesse. Malgré cela, le monde n'est point sans Dieu. Dieu embrasse tout par sa science infinie[3]; il pénètre tou

[1] *Rom.*, I, 21. Voir sur l'apothéose des grands personnages décédés, puis ensuite sur celle qu'on leur décerna pendant la vie, Plutarch., *Lys.*, XVIII ; chez les Romains, Tacit., *Annal.*, IV, 56, 57 ; chez les Egyptiens, les lettres de Lepsius sur l'Égypte, p. 256. — V. Dœllinger, *Heidenthum und Judenthum*, p. 434, 613.

[2] Homère et Hésiode, dit Xénophane (*Sext. Empir.*, IX, 193), ont affublé les dieux de tout ce qui, chez les hommes, passe pour une honte et un blâme. Les mortels se figurent que les dieux naissent, qu'ils ont des vêtements comme nous, notre voix et notre prestance. (Clem. Alex., *Strom.*, V, 715.) V. Nægelsbach, I, 1.

[3] *Ps.* XXXII, 13.

par son immensité [1], tout entier présent partout, remplissant le ciel et la terre. Le souvenir d'un commerce intime de Dieu avec l'homme est encore vivant parmi les enfants de Jacob [2] ; même après le péché qui rompit ce lien primitif d'amour, Dieu habita encore parmi eux par sa parole, par sa grâce et principalement par sa mystérieuse présence sur l'arche d'alliance dans le temple [3].

Ce n'est toutefois que dans le christianisme que s'est pleinement réalisé et l'abaissement de Dieu vers l'homme, et l'élévation de l'homme jusqu'à Dieu ; en un mot, la parfaite union de Dieu et de l'homme. Il ne se manifeste plus seulement par sa parole comme dans les prophéties, par sa grâce ou par des figures, mais il se fait homme. *Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous* [4]. Dieu s'est fait homme sans cesser d'être Dieu ; l'homme a été élevé jusqu'à Dieu, il a été déifié [5] sans cesser d'être homme. Le Christ est l'idéal des chrétiens. Unis à lui, ils ne font qu'un avec le Père [6].

Ainsi se trouve accomplie l'œuvre la plus haute, ainsi se trouve satisfait d'une manière surabondante et inouïe le plus profond besoin de l'humanité. C'est une création

[1] *Ibid.*, CXXXVIII, 7 ; *Amos*, IX, 2, 4.

[2] *Genes.*, II, 3.

[3] *III Rois*, VIII, 10

[4] *Jean*, I, 14.

[5] *Ima summis, terrena divinis junguntur. Orat Eccles. (in præparat. ad miss.)*

[6] « Je leur ai donné la gloire que vous m'avez donnée; afin qu'ils soient un comme nous sommes un..... Je suis en eux, et vous en moi ». (*Jean*, XVII, 22, 23.)

nouvelle dans le sens le plus propre et le plus complet du mot, une renaissance de l'homme, et avec lui et par lui, de l'univers. Il monte à un degré de vie supérieur, de sorte que par lui la terre s'élève jusqu'au ciel et que le ciel s'incorpore à la terre. Impossible d'imaginer une vie religieuse plus large, plus nouvelle et plus haute. Le christianisme a ses racines, non-seulement dans un passé historique de quatre mille ans, mais encore dans l'esprit et le cœur de chaque homme; objet des désirs de l'ancien monde, il est le principe et la vie du nouveau. Jamais le monde ne s'était trompé dans la conception générale du problème religieux : le rêve était toujours de renouer ce lien brisé entre le ciel et la terre, et d'unir de nouveau l'homme à Dieu. Mais ni les incarnations de l'Orient ni les apothéoses de l'Occident n'avaient pu atteindre ce but; celles-là ne sont pas conformes à la personnalité humaine, car elles ne sont qu'un voile dont s'enveloppe la divinité : « De même que l'acteur revêt un habit pour « jouer son rôle », disent les Pouranas, « ainsi l'homme « n'est qu'une enveloppe périssable, le vain masque de « l'absolu ». Celles-ci divinisent toutes les passions et les faiblesses. Ni le panthéisme indien, où la divinité immense, sans cesse occupée à produire et à détruire le monde, ne souffre rien en dehors d'elle; ni le polythéisme grec, où l'homme enivré d'orgueil cherche à se tromper lui et ses besoins, en s'adorant lui-même et en jetant sur ses blessures saignantes le voile de la beauté humaine, qui partout s'étale dans les simulacres de ses dieux, n'ont résolu le problème religieux. Leurs fausses réponses à ces grandes questions n'ont fait qu'enfoncer plus profondément l'aiguillon douloureux dans le cœur de l'humanité.

Seul le christianisme a donné la solution cherchée. Il nous montre l'homme pleinement purifié et sanctifié, d'un côté citoyen de la terre, de l'autre héritier du ciel. Il pénètre de son esprit et épure jusqu'en leur principe et leur racine tous les moyens d'expiation antérieurs ; il renverse la barrière qui sépare les Juifs des Gentils et crée un homme nouveau ; il brise la dureté du juif et raffermit l'inconsistance du païen ; il extirpe enfin du cœur des nations païennes un panthéisme dissolvant. Il redresse et corrige tout l'homme : sa langue et sa pensée, sa conscience, son âme, son cœur et son intelligence. Il est complétement impossible de retomber du christianisme dans le paganisme ou le judaïsme, par cette simple raison que le christianisme renferme à un degré beaucoup plus élevé ce qu'il y a en eux de sincèrement humain et de vraiment divin. Certes, l'homme peut bien se figurer qu'il crée ou supprime Dieu à son gré ; mais qu'il essaie de créer, selon ce principe, des familles, des peuples et des États, et le résultat ne tardera pas à montrer le néant de la morale et de la politique séparées de la religion. L'homme est fait et créé tout entier pour le christianisme, et réciproquement le christianisme est seul capable de remplir et de satisfaire l'âme humaine ; et même lorsque l'homme le rejette et le maudit, son irritation, sa lutte acharnée sont une preuve qu'il ne peut vivre sans lui[1]. « La culture morale peut progres-« ser », dit Gœthe[2], « les sciences naturelles peuvent

[1] V. Eckstein, *Die Askesis der alten heidnischen und der alten judischen Welt*. Freiburg, 1862, p. 9.

[2] Bei Ekermann, III, p. 171.

« gagner en étendue et en profondeur, l'esprit humain « peut se dilater autant qu'il lui plaira ; jamais il ne sur- « passera la sublimité morale du christianisme, telle que « nous la voyons briller dans les Evangiles ».

La satisfaction religieuse est la plus intime qu'il soit donné à l'homme de ressentir, car au fond de son cœur est gravé un mot qui exprime la loi de sa vie : *Tu aimeras*. Comme la flamme tend à monter, comme la pierre tombe vers la terre, ainsi l'âme est attirée vers l'objet de son amour. L'amour est la gravitation de l'âme ; l'amour donne des ailes à l'âme[1]. Satisfait, il devient une flamme dans laquelle l'âme se transfigure dans la lumière ; non satisfait, il se change en un feu dévorant : il est tour à tour pour l'âme ou le ciel ou l'enfer. « Car », dit saint Augustin, « l'homme veut trouver la vie en ce qu'il aime, et « la paix pour toujours[2]. Et il en doit être ainsi... Vous di- « rai-je, n'aimez point? Loin de moi cette pensée! vous « êtes inertes, morts[3], abominables, misérables, dès que « vous n'aimez point. Aimez, mais choisissez l'objet que « vous aimez. Car vous devenez une même chose avec ce « que vous aimez. Aimez-vous la terre, terre vous deve- « nez. Aimez-vous Dieu, le dirai-je, Dieu vous devenez ». Amour déçu, amour trompé! tel est le sujet de cette lugubre lamentation qui, dès le commencement, rem-

[1] Augustin, *Confess.*, XIII, 9. *Pondus meum, amor meus, eo feror, quocumque feror.*

[2] *Requiescere amat anima mea in eis, quæ amat.* Id., *l. c.*, IV, 10.

[3] « Celui qui n'aime point, demeure dans la mort ». (*I Jean*, III, 14.)

plit toute la terre; la douleur que nous cause la caducité des objets que nous aimons, le sentiment poignant de la vanité et du néant de toutes les choses terrestres, voilà ce qui résonne dans les voix de tous les peuples.

Y a-t-il un mot qui nous fasse comprendre ce besoin le plus profond et le plus impérieux de notre cœur, qui le dirige et le satisfasse ? Oui, c'est le mot de l'Ecriture : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces*[1]. Aimez Dieu et du feu de cet amour votre cœur sortira transfiguré à l'image de celui qu'il aime, l'amour sera sa sanctification et son céleste royaume. Le païen n'a ni connu ni même soupçonné ce commandement de l'amour divin[2] ; il avait été promulgué en Israël[3], mais il fallait que cet amour se montrât d'abord dans toute sa pureté et sa grandeur, il fallait qu'il entraînât l'homme comme un fleuve impétueux sorti du sein de Dieu et traversant les esprits pour les ramener au Père des esprits. Il fallait que l'amour divin se manifestât, qu'il se fît voir sous une forme sensible pour parler à l'homme un langage que celui-ci pût entendre ; car l'homme n'aime point ce qu'il ne connaît point, il n'aime point ce qu'il ne voit point. C'est pourquoi l'éternel amour s'est dévoilé à la face du monde ; le Fils

[1] *Matth.*, XXII, 37.

[2] « La religion païenne ne défendait que quelques crimes grossiers, arrêtait la main et abandonnait le cœur ». Montesquieu, *Esprit des lois*, XXIV, 13.

[3] *Deutéron.*, VI, 5.

a quitté le sein du Père, il s'est rendu visible à nos yeux, et sa voix a prêché hautement l'amour de Dieu, *afin que, connaissant Dieu par la vue, nous soyons entraînés par lui à l'amour des choses invisibles* [1]. Jésus-Christ est la preuve de l'amour que Dieu a pour nous, il est le cœur et le foyer du nouvel amour divin. En lui l'amour de Dieu pour l'humanité s'est déclaré de la manière la plus parfaite; en lui l'humanité a été amenée à la communauté de vie et d'amour avec Dieu la plus étroite, la plus sainte et la plus sublime; comme Fils de Dieu, il se sacrifie et se livre à toutes les humiliations pour ramener l'humanité à Dieu; comme Fils de l'homme, il s'abandonne complétement à la volonté sainte du Père: *Que votre volonté se fasse et non la mienne.* C'est ainsi qu'il est devenu le centre et le foyer du suprême amour; sa croix est l'autel de l'amour, et la divine flamme de l'amour y brûle sans jamais s'éteindre, illuminant, échauffant, embrasant tout ce qui l'approche; il est la victime pure et parfaite d'adoration, de prière, d'action de grâces et de réconciliation, par laquelle Dieu se donne à l'homme et l'homme à Dieu dans un échange continuel, pour la plus grande gloire de Dieu, pour le salut et le bonheur de l'homme. *Le Verbe s'est fait chair*, non pour un jour passé depuis des milliers d'années, mais pour tous les temps. Il continue d'habiter parmi nous; il vit et meurt sur l'autel de l'Eglise comme autrefois sur la croix; il descend dans

[1] *Ut, dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur. Præfat. Miss. in Nativ. Domini,* I.

Jean, III, 16. Nous avons reconnu l'amour de Dieu envers nous, en ce qu'il a donné sa vie pour nous.

des millions de cœurs, se les attachant substantiellement par la réception de son corps ; il y jette des étincelles de ce feu du divin amour qu'il est venu allumer sur la terre [1]. *Qui mange ma chair et boit mon sang, celui-là demeure en moi et moi en lui* [2]; celui-là *demeure dans l'amour, dans son amour* [3]. Et maintenant le cœur de l'homme est rassasié, et sa soif d'amour apaisée ; car c'est à Dieu seul que nous pouvons entièrement nous donner, en lui que nous pouvons nous perdre ; Dieu seul est assez puissant pour briser les derniers liens de l'égoïsme, ce tombeau de tout amour. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin cette profonde parole : *Aimez et faites ensuite ce qu'il vous plaira.*

Tout cela nous conduit au principe de la vie et de la morale chrétienne : *Mes frères*, dit l'Apôtre [4], *si vous êtes ressuscités avec Jésus-Christ, marchez dans la voie de la nouvelle vie, recherchez les choses d'en haut, où le Christ est assis à la droite du Père ; que vos désirs tendent vers le ciel et non vers la terre. Car vous êtes morts, et votre vie est cachée avec Jésus-Christ dans le Seigneur.* Par la grâce de l'Esprit-Saint, la vie du chrétien est devenue spirituelle. Uni à Jésus-Christ et participant de la nature divine, sa vie est sainte et divine, car c'est Jésus-Christ lui-même qui opère en lui la sainteté. Sa présence fait germer la semence de la vie céleste. Dès que la foi l'ad-

[1] *Luc*, XII, 49.

[2] *Jean*, VI, 57.

[3] *Ibid.*, IV, 16.

[4] *Coloss.*, III, 1.

met et que la volonté ne lui fait point obstacle, il crée, il opère, et ses créations sont saintes. Cette vie est mystérieuse et cachée, parce que l'œil de l'homme ne peut la voir ni son esprit la pressentir ; mais à ses fruits nous pouvons la reconnaître. Ce sont les saints que chaque siècle compte, saints enfantés par l'Eglise, cette mère des saints, fécondée par le Saint-Esprit, c'est la vie surnaturelle d'une multitude d'âmes dont Dieu seul connaît les luttes cachées et les merveilleuses victoires. La vie de l'Eglise, c'est la vie de Jésus-Christ, car étant son corps mystique, elle partage ses humiliations et son exaltation, ses combats et sa gloire. Jésus-Christ est le but, le type, le modèle en conformité duquel elle se développe et mûrit ; il est le principe et le mobile qui la fait croître et grandir, et la vie de chaque fidèle, comme la vie de l'Eglise, est *une nouvelle créature dans le Seigneur.*

Donc *ces trois vertus demeurent*, *la foi*, *l'espérance et la charité*[1]. La foi premièrement, car elle initie l'âme à la connaissance de la vie surnaturelle et de ses biens ; elle lui donne le Christ, qui devient la vie de sa vie, le principe, la forme et la substance de toute sa vie. Déjà elle le possède, puisqu'elle vit de lui, qu'elle le reconnaît sous le voile de la foi ; car *le juste vit de la foi*[2]. Mais un jour ce voile tombera, et par conséquent la foi avec lui. Vient alors la charité ou l'amour ; c'est par la charité que la foi est vivante, qu'elle s'enflamme d'une sainte ardeur et devient capable d'accomplir l'œuvre

[1] *I Cor.*, XIII, 23.

[2] *Hebr.*, X, 38.

essentielle et capitale de l'amour, qui est de s'offrir en sacrifice[1], et de répondre au sacrifice de Dieu par le sacrifice de soi-même. La vie du Christ et celle de ses saints fut et continue d'être un sacrifice. La vie d'un saint et véritable amour ne peut être qu'une vie de sacrifice; car l'amour veut donner, toujours donner, rien que donner. Lorsque le cœur s'est donné plein de confiance à l'Eternel, il reçoit en échange l'espérance du ciel. Il ne vit plus pour soi, mais il vit pour Dieu. Ce n'est plus lui qui vit, mais c'est Jésus-Christ qui vit en lui. Mais où est Dieu, là est le ciel[2].

Lorsqu'une fois nous sommes entrés dans cette communauté d'amour, de corps et de vie avec Jésus, notre Chef, le germe de la résurrection et de l'incorruptibilité est déposé en nous. Toutes les puissances créatrices d'une vie supérieure travaillent et agissent en nous, dérobées aux yeux du monde. Sous la triste et sombre enveloppe mortelle, croît et grandit la splendeur intérieure; le corps destiné aux gloires de la résurrection se cache sous ce corps de mort; l'image céleste se dérobe sous le voile de la chair, jusqu'à ce que soit venue la plénitude de l'âge du Christ et la conformité de l'âme avec son modèle[3].

[1] *Ecclesia, cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre.* August., *Civ. Dei*, X, 20.

[2] *Gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud quam quædam inchoatio gloriæ in nobis.* Thom. Aquin., *Summa theolog.*, II, II, qu. XXIV, art. 3. Cf. *Catechism. Roman.* Pars IV., *De oratione Dominica : Gloriam autem quid esse dicamus nisi gratiam quamdam perfectam et absolutam.*

[3] *Ephés.*, IV, 13.

Alors la main de l'Eternel brise cette forme terrestre, jette à l'écart la dernière enveloppe, et la vie cachée en Dieu avec Jésus-Christ apparaît toute manifeste[1] pour chaque fidèle comme pour toute la génération des élus.

[1] *Coloss.*, III, 3.

CHAPITRE II.

LA SAINTE TRINITÉ.

Rapport intime du mystère de la Trinité avec ceux de l'Incarnation et de l'Eucharistie. — Sa signification en face des abstractions du déisme et du panthéisme. — La Trinité et la raison. — La croyance de l'Eglise. — Définitions dogmatiques précises. — La doctrine de la sainte Ecriture. — Le *Logos* dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament. — La doctrine des Pères. — Triple antithèse de l'hérésie. — Son erreur commune. — Importance de la controverse. — Le mystère et la raison. — Objections contre le mystère. — Droit, point de départ et borne de la spéculation. — Analogie de la Trinité dans l'esprit humain. — Rapport de la Trinité immanente avec la Trinité révélée. — La Trinité dans le culte et dans la vie de l'Eglise. — Notes additionnelles.

Nous avons cherché, dans le précédent chapitre, à embrasser dans son entier le système de la doctrine chrétienne, avec son unité organique et indissoluble, et par là même à comprendre la nature réelle et intime du christianisme, qui a paru sur la terre comme une puissance créatrice pour transformer le monde, et asseoir sur des fondements nouveaux toute la vie du genre humain. Nous venons donc dans une vue d'ensemble, d'apercevoir les lignes principales et les contours de ce grand édifice; pénétrant maintenant, comme il est naturel, dans l'intérieur, nous allons avoir à considérer ces dogmes fondamentaux, et ces vérités centrales d'où émanent tous les courants de la doctrine; nous pourrons voir de près ce qui fait le caractère propre et vraiment

divin du christianisme, et contempler dans son harmonieux ensemble toute l'économie de la doctrine du salut.

Ces grands foyers de lumière et de vie sont au nombre de trois : La Trinité, l'Incarnation, l'Eucharistie. Ce sont les mystères fondamentaux du christianisme en même temps que ses points culminants. Autour d'eux se groupent les autres doctrines et les autres faits ayant trait à notre salut selon leur rapport naturel avec l'un ou l'autre de ces trois centres de la révélation. Comme la vie corporelle se divise en plusieurs systèmes et foyers dont l'activité permanente est nécessaire à son entretien, ainsi la vie surnaturelle de l'humanité se déploie dans cette triple manifestation de là vie et du salut. Mais, de même aussi que les principales formes de la vie corporelle, ces grands mystères se tiennent unis entre eux par des rapports intimes et profonds, sur lesquels les Pères de l'Eglise ont déjà appelé l'attention [1]. Dans le dogme de la Trinité nous apercevons la vie intime et mystérieuse

[1] *Dominus nihil fidelium conscientiæ incertum relinquens ipsum illum naturalis efficientiæ effectum docuit, dicens : « Ut sint unum, sicut et nos unum sumus, ego in his et tu in me ; et sint perfecti in unum ».* (*Jean*, XVII, 22, 23.) *Si enim vere Verbum caro factum est, et vere nos Verbum carnem cibo dominico sumimus, quomodo non naturaliter in nobis manere existimandus est, qui et naturam carnis nostræ jam inseparabilem sibi homo natus assumpsit, et naturam carnis suæ ad naturam æternitatis, sub sacramento nobis communicandæ carnis admiscuit ? Ita enim omnes unum sumus, quia et in Christo Pater est, et Christus in nobis est..... In Christo Pater, et Christus in nobis unum in his esse nos faciunt.* (Hilarius, *De Trinitate*, l. VIII, 13. Cf. *Ibid.*, 16) : *Vivit ergo* (*Christus*) *per Patrem, et quo modo per Patrem vivit, eodem modo nos per carnem ejus vivimus.*

Cf. Augustin, *Tractat.* XXVI *in Joan.* — Cyrill. Alexandr., *Dialog.* 1 *De Trinit.*, p. 407.

de la divinité dont l'essence est *trine* par les personnes, et dont la *Trinité* est une par l'essence. Dans le dogme de l'Incarnation nous voyons paraître l'union de la nature divine et de la nature humaine dans la personne de l'Homme-Dieu, continuation de la vie intime de Dieu débordant sur l'humanité. Dans le dogme de l'Eucharistie nous voyons notre race ne plus faire qu'un même corps avec le Christ, son chef, par la communion qui nous unit à lui comme il est uni à son Père [1]. Et c'est ainsi que sur l'assemblée des fidèles s'édifie l'Eglise, qui est le corps du Christ [2]. La Trinité est le mystère de Dieu, de la théologie dans le sens le plus élevé du terme. L'Incarnation est le mystère de l'économie, de la Rédemption. L'Eucharistie est le résumé de tous les mystères, la continuation et la consommation du salut pour tout le genre humain. Par l'Incarnation la divinité, dans la personne du Fils, descend jusqu'à l'homme, pour l'élever jusqu'à la participation de la nature divine. Dans l'Eucharistie, c'est l'homme qui s'élève jusqu'à Dieu. Par l'Incarnation, le Verbe entre personnellement dans la création qui est son œuvre [3]. Par l'Eucharistie, l'Incarnation devient permanente. Dieu s'est fait homme afin que l'homme devînt Dieu, dit saint Augustin [4]. Trinité, Incarnation et Eucharistie, telles

[1] *Jean*, XVII, 21.

[2] *Ephés.*, I, 23.

[3] *II Pierre*, I, 4.

[4] *Deus factus est homo, ut homo Deus fieret.* Augustin, *Tract.* II *in Joan.* Cf. Athanas., *Orat.* IV, *C. Arian. Cyprian. De Idol. vanit*,

sont les trois stations par lesquelles l'humanité s'élève à l'unité et à la communauté de vie complète avec Dieu, pour réaliser ainsi l'idée de toute religion, qui est l'union avec Dieu. Ces trois mystères nous offrent les trois degrés de cette union : union essentielle, union personnelle, union par la grâce et le sacrement. Par ce dernier nous devenons un même corps avec le Christ, et un même esprit avec Dieu par l'Esprit que le Fils envoie de la part du Père. Écoutons à ce sujet les paroles d'un des Pères de l'Eglise les plus profonds, saint Cyrille d'Alexandrie[1].

« Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un par l'es-« sence. Le Fils unique qui est engendré de l'essence « du Père et qui porte celui qui l'a engendré tout entier « dans sa propre nature, s'est fait chair, s'est uni à « notre nature par une union ineffable en revêtant notre « corps terrestre. Par ce moyen il est devenu Celui qui « est Dieu par nature, homme par le nom et par la réa-« lité, afin d'unir ceux qui par leur nature étaient « infiniment éloignés l'un de l'autre, et de rendre « l'homme participant de la nature divine. Car le don et « la communication du Saint-Esprit est aussi descendue « de Jésus-Christ sur nous ; et Jésus-Christ, qui est vrai « Dieu, étant engendré du Père, applique son propre

c. XI. Grégoire de Nazianze nomme l'Eucharistie « le mystère qui nous élève ». (Τὴν ἄνω φέρουσαν μυσταγωγίαν. *Orat.* XVII, page 173.)

[1] *In Joan.*, XVII, 20, 21, l. XI, c. XI. Comp. Thomassin, *Dogm. theol.*, t. I, l. IV, 4; X, 31. Voici le titre de ce chapitre : De même que le Fils est un avec son Père par sa nature (φυσικῶς) de même nous sommes un entre nous et avec Dieu, corporellement (σωματικῶς) et spirituellement.

« Esprit (le Saint-Esprit procède du Père et du Fils) « d'abord à sanctifier son propre temple (la divinité habi- « tait dans l'humanité de Jésus-Christ comme dans un « temple [1]) puis ensuite toutes les créatures ».

« Afin donc que nous parvenions à l'unité en Dieu et « entre nous, le Fils unique par la sagesse qui lui appar- « tient et par le conseil du Père, a trouvé un moyen. En « bénissant les fidèles par la participation mystique à « son corps, il fait d'eux tous un même corps. C'est pour- « quoi l'Eglise est appelée le corps du Christ. Nous « sommes tous membres d'un même corps entre nous « en Jésus-Christ [2]. Il est le lien de notre unité avec Dieu, « étant Dieu et homme tout ensemble. Par la réception « d'un même esprit, qui est le Saint-Esprit, nous sommes « en quelque sorte fondus ensemble entre nous et avec « Dieu. Le Christ met dans le cœur de chacun l'Esprit du « Père, qui est aussi le sien. Et comme la vertu du saint « corps fait de tous ceux à qui il se donne les membres « d'un même corps, ainsi le Saint-Esprit, en se commu- « niquant aux fidèles, les réunit tous dans l'unité de « l'esprit. Et puisqu'un seul et même Esprit habite en « nous, nous n'aurons tous qu'un seul et même Père qui « comme Dieu nous réunit tous dans l'unité entre nous « et avec lui-même par son Fils, de qui procède aussi le « Saint-Esprit.

« Donc, nous ne sommes tous qu'*un* dans le Père, le « Fils et le Saint-Esprit, un par l'unité de relation, un

[1] *Marc*, XIV, 58.

[2] *I Cor.*, X, 17.

« par l'unanimité dans la piété et par la commune participation au corps de Jésus-Christ et au même Saint-Esprit ».

C'est ainsi que la doctrine de la Trinité n'est point un dogme isolé dans la révélation chrétienne, mais un dogme capital et fondamental. La Trinité est la substance essentielle de l'Evangile, le symbole de la foi chrétienne, sa couronne et sa gloire[1], en face de l'idée divine païenne, juive et mahométane[2]. Elle est seule en état de concilier les deux opinions contradictoires qui s'offrent à nous dans l'histoire de la philosophie et de la religion, relativement à la manière de concevoir l'essence divine : l'unité rigide et morte du monarchianisme et la trinité panthéistique ou de l'émanation. Dans la Trinité chrétienne Dieu ne nous apparaît pas comme un être éternellement isolé et inanimé, ni le monde comme le produit fatal de son activité de vie et d'amour. Au contraire, Dieu trouve en lui-même et avant toute création[3] un objet digne en tout point de son éternel amour. « S'il n'y avait qu'une per-

[1] Sa contemplation et sa parure (μελέτημα καὶ καλλώπισμα), dit saint Grégoire de Nazianze en parlant de la Trinité. (*Orat.*, XXXII.) — Tertullien (*C. Prax. c. ult.*) nomme ce dogme l'œuvre de l'Evangile et la substance du Nouveau Testament. (*Opus Evangelii, substantia novi Testamenti.*) D'après saint Grégoire de Nazianze, ce dogme est en but à trois hérésies (*Orat.*, I) : ἀθεΐα (Sabellius), Ἰουδαϊσμός (Arius), πολυθεΐα (Paganisme).

[2] On peut dire la même chose du rationalisme qui n'admet qu'une Trinité révélée. — Voyez Strauss Glaubenslehre, I, 418.

[3] Mon Père, je désire que là où je suis, ceux que vous m'avez donnés y soient aussi avec moi, afin qu'ils contemplent ma gloire que vous m'avez donnée, parce que vous m'avez aimé avant la création du monde. (*Jean*, XVII, 24.)

« sonne en Dieu », observe Hugues de Saint-Victor[1], « il « n'aurait personne pour partager avec lui les richesses « de sa gloire. Il serait donc éternellement privé de la « plénitude de jouissance et de délices que fait naître la « possession d'un intime amour. Mais Dieu, qui est le « souverain bien, n'est point un avare jaloux gardant « pour lui son trésor ; et, bienheureux lui-même, il aime « à faire partager sa béatitude[2]. C'est précisément ce « mystère qui, en tant que nous y reconnaissons une « *procession* de l'amour (dans le Saint-Esprit) nous donne « la preuve que si Dieu a appelé la créature à la vie, ce « n'est ni par nécessité, ni par un motif extérieur quel- « conque, mais bien par amour et par bonté ». Ce mystère seul concilie les contradictions profondes qui existent entre le monothéisme abstrait et purement extérieur, et les systèmes polythéistes et panthéistes : ce qui le prouve, c'est que l'on voit aisément dégénérer en panthéisme les deux formes monothéistes qui ont repoussé de la façon la plus exclusive et la plus opiniâtre le dogme de la Trinité, je veux parler du Judaïsme et du Mahométisme[3].

[1] *De Trinit.*, III, 14.

[2] *Deus solus,* dit avec beaucoup de justesse saint Pierre Chrysologue, *sed non solitarius.* — « Si Dieu n'est point fécond de sa nature », dit saint Athanase (*Orat.*, II, *C. Arian.*, n. 2), « s'il est stérile comme serait une lumière qui n'éclairerait point, comme une source sans eau, comment peuvent-ils lui attribuer la création du monde ? En refusant la vertu créatrice à sa nature, comment peuvent-ils l'accorder à sa liberté ? S'il a voulu créer quelque chose hors de lui, à plus forte raison a-t-il voulu être Père d'une génération qui vînt de sa nature propre.

[3] Thom. Aq., *Sum. theol.*, I, qu. XXXII, art. 1 ad 3. — Cf. Tholuck (*Sufismus und Blüthensammlung orientalischer Mystick*). Les

Aussi ce mystère figure-t-il au commencement de la création et de l'histoire de l'humanité, bien qu'il ne soit indiqué qu'en quelques mots obscurs et profonds. « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance », dit le Seigneur[1]. Et la conclusion de la révélation de Dieu dans le temps, la dernière parole et l'ordre suprême du Seigneur à ses disciples est la déclaration la plus nette et la plus positive de ce mystère : « Allez, enseignez tous les « peuples et les baptisez au nom du Père et du Fils et du « Saint-Esprit ». Et cette parole de la nouvelle alliance nous explique ce qui avait été dit dans le principe en termes énigmatiques, mais qui s'était ensuite éclairci de plus en plus, même dans l'ancienne Alliance. « Car l'ancien Testa« ment se montre au grand jour dans le nouveau, et le « nouveau se cachait dans l'ancien[2] ». Sans doute, c'est

vains efforts des Sufis, pour acquérir la connaissance de Dieu d'après l'Islam, dit Haneberg, est la preuve la plus éclatante des contradictions inconciliables que renferme la religion mahométane. Molitor lui-même ne peut parvenir à dépouiller entièrement la théosophie de la Cabbale des éléments panthéistes. (*Philosophie der Geschichte*, t. I, II et VI.) Voy. pour le dogme chrétien de la Trinité par rapport au judaïsme et au paganisme, entre autres, Grégoire de Nyss. (*Orat. catech.*, c. III); Basil., *C. Sabell.*, t. I, p. 601 ; Grégoire de Nazian., *Orat.* I, p. 16.

[1] *Gen.*, I, 26. Ceci a été dit, observe saint Thomas, d'après les saints Pères (Justin M., Théophile, Hilaire, Tertullien dans Petau, *De Trinitat.*, II, 7), pour désigner la différence des personnes dont nous trouvons l'image dans l'homme. (*Summa theolog.*, I, qu. XCI, art. 4.)

[2] *In vetere Testamento novum latet, in novo Testamento vetus patet.* (Augustin, *QQ. in Exod.*, qu. LXXIII.) Lors donc que Tholuck nomme le dogme de la Trinité un dogme scolastique qui n'est qu'une sorte de classification des dogmes de la foi, la réponse à lui faire a été donnée par Hegel. (*Encyclopædie*, p. 22.) Cette doctrine n'est-elle pas de tout temps le point capital de la foi?

un mystère, c'est le fondement et le couronnement de tous les mystères; l'esprit même le plus pénétrant ne saurait le comprendre, aucune intelligence créée ne parvient à le concevoir. Car en lui nous est révélée la vie « intime de Dieu, qui s'enveloppe d'une splendeur impé« nétrable », et que notre esprit borné ne saisit que par analogie et jamais d'une manière adéquate; car s'il en était capable, le fini serait égal à l'infini, et l'infini de même nature que le fini; car « comprendre, c'est égaler [1] ».

Matto è chi spera che nostra ragione
Possa trascorrer la infinita via,
Che tiene una sustanzia in tre persone

State contenti, umana gente al *quia;*
Chè se potuto aveste veder tutto,
Mestier non era partorir Maria [2].

Mais c'est là précisément la preuve de son origine divine et non humaine; car l'homme n'invente pas ce qu'il ne peut comprendre, et sa raison se révolte quand il lui faut admettre ce qu'elle est impuissante à pénétrer. C'est pourquoi jamais un système religieux d'invention humaine ne contiendra de mystère. Le mystère est le signe de la filiation divine. Lorsque Dieu, en effet, se révèle, il doit le faire d'une manière digne de lui et en

[1] L'esprit humain, dit saint Augustin (*De Trinitat.*, XIV, 11), est une image de la nature divine, mais n'est pas égal à la nature divine.

[2] Insensé, qui espère que notre raison puisse suivre jusqu'au bout les voies mystérieuses de Celui qui est une substance unique en trois personnes. Sachez vous contenir, race humaine, quand il s'agit du pourquoi; car si vous aviez pu tout voir, il n'était pas besoin que Marie enfantât. (Dante, *Purgat.*, III, 34.)

rapport avec son intelligence infinie. Lorsqu'il nous parle de sa vie intime et divine, il faut nécessairement qu'il s'offre à notre esprit tout un monde de vérités mystérieuses, inaccessibles à la raison humaine, pour lesquelles ce monde créé nous offre des analogies, mais rien qui les égale. Serait-ce une révélation que celle qui ne nous apprendrait rien, sinon ce que l'esprit humain aurait trouvé ou pu trouver ?

De là il ne s'ensuit point du tout que le dogme de la Trinité divine soit complétement étranger à l'esprit humain, absolument inintelligible et inconcevable ; car alors elle ne pourrait pas être l'objet d'une révélation faite à l'esprit humain et pour lui. Si, au contraire, l'esprit de l'homme est fait, comme nous l'avons vu, à l'image du Dieu en trois personnes qui le créa, l'original se reflétera en lui comme dans un miroir. La vie personnelle en Dieu deviendra le prototype de la vie spirituelle de l'homme, et nous pourrons, en analysant la personnalité relative et bornée de celui-ci, nous élever, par une analogie lointaine, jusqu'à une certaine connaissance de la vie spirituelle absolue.

Notre tâche sera donc d'exposer d'abord le dogme tel que l'Eglise l'a proclamé et défini en termes assez précis pour le préserver de toute erreur et toute altération. Nous montrerons ensuite comment il se fonde sur la sainte Ecriture et sur la croyance intime de tous les temps. Enfin nous essaierons, autant que la portée de notre esprit nous le permettra, de pénétrer dans l'intelligence de ce mystère, en nous appuyant sur l'analogie de la vie spirituelle dans la créature. C'est un problème sublime, profond et unique en son genre auquel, pour

cette raison, se sont attaqués tous les penseurs tant de l'antiquité que des temps modernes. Et bien que, selon une pensée de saint Augustin, il n'y ait pas de questions où les recherches soient plus épineuses et l'erreur aussi redoutable dans ses conséquences, cependant nulle part les fruits de nos efforts ne nous semblent plus doux [1].

Nous trouvons dans la formule du baptême, telle que le Seigneur l'a donnée lui-même et que l'Eglise l'a invariablement gardée, l'exposition la plus simple, la plus ancienne et la plus substantielle du dogme de la Trinité : *Allez et enseignez toutes les nations, en les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit* [2]. Elle contient en même temps le résumé de la croyance et la profession de foi du néophyte [3]. Ce fut le germe du Symbole des Apôtres, dont la rédaction date des premiers siècles, mais dont la substance a été donnée par les Apôtres eux-mêmes [4]. S'appuyant sur les faits essentiels de la révélation et les moments principaux de l'économie du salut, le symbole proclame, en termes d'une profonde simplicité, la croyance en Dieu Père, Fils et Saint-Esprit : *Je crois en Dieu le*

[1] *Nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quæritur, nec fructuosius aliquid invenitur.* (*De Trinitat.*, I, 3.)

[2] *Matth.*, XXVIII, 19.

[3] « J'exhorte les néophytes à conserver entière la foi au Père et au Fils, sans la séparer de la foi au Saint-Esprit, telle qu'ils l'ont prononcée dans le baptême ». (Basil., *De Spir. sto.*, c. X, n. 26.

[4] Les premiers Pères le nomment *la règle de foi, la doctrine apostolique, le système fondamental de l'Eglise*; Cf. Iren., *adv. Hær.*, I, 2, 10. — Tertullian., *De præscript.*, c. XXXVII. — Ambros., *Epistol.*, I, 7.

Père tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre..... et en Jésus-Christ son Fils unique, Notre-Seigneur, qui a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie..... Je crois au Saint-Esprit. En confessant Dieu le Père, l'Eglise le proclame le seul et absolu Créateur et Seigneur de l'univers, par opposition à toute les erreurs polythéistes, panthéistes et hérétiques qui ont défiguré l'idée de Dieu [1]. Par sa doctrine touchant le Fils, elle exalte, par opposition à un déisme abstrait qui creuse un abîme entre Dieu et le monde, l'amour de Dieu qui a été jusqu'à se donner pour nous. Enfin, par la doctrine du Saint-Esprit, elle prévoit et annonce sa domination perpétuelle sur l'humanité délivrée et graciée [2]. « Les païens », dit Isidore de Péluse [3], « admettent des essences différentes les unes des autres; les Juifs, au contraire, l'unité de la personne; mais élargir le cercle de la personnalité pour en former la Sainte Trinité, et ramener les trois personnes à l'unité de la nature, telle la véritable croyance ». — Le Concile de Nicée (325) donna, à l'oc-

[1] Par là, ainsi que l'observe saint Irénée (*C. Hæres.*, I, 2), sont exclues les doctrines gnostiques qui établissent la pluralité des principes.

[2] *Fidei et professionis ejus, qua christiani sumus, caput est unius summi Dei in essentia unitas et in personis differentia; quo uno velut fundamento stat catholicæ structura religionis atque ab Judæorum et Gentilium pravitate distinguitur.* (Petav., *De Trinitat.*, præf., c. I.)

[3] Lib. II, *ep.* 144. — De même saint Grégoire de Nazianze (*Orat.*, XII) : Μονὰς ἐν τριάδι προσκυνουμένη, καὶ τριὰς εἰς μονάδα ἀνακεφαλαιουμένη. Et encore (*Orat.*, XL) : A peine en ai-je pensé un que trois m'illuminent de leur splendeur; à peine commencé-je à en distinguer trois, que bientôt je me tourne vers un seul. — Voy. Hergenrœther, *die gottl. Dreieinigkeit*, p. 22.

casion de l'hérésie arienne, les définitions les plus précises de ce mystère : *Je crois en un seul Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre et de toutes choses visibles et invisibles..... Je crois en un seul Seigneur, Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, qui est engendré du Père avant tous les siècles : Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu du vrai Dieu ; qui n'a pas été fait, mais engendré, consubstantiel au Père, par qui tout a été fait..... Je crois au Saint-Esprit*[1], *qui est aussi Seigneur, et donne la vie, qui procède du Père et du Fils, qui est adoré et glorifié conjointement avec le Père et le Fils, qui a parlé par les prophètes*[2].

Le Symbole qui porte le nom de saint Athanase[3], contient une exposition très-nettement formulée du dogme de la Trinité. « Nous adorons », y est-il dit, « un Dieu en « trois personnes, sans pour cela confondre l'une avec « l'autre les trois personnes, ni scinder l'essence divine. « Car une autre Personne est le Père, une autre le Fils,

[1] Ce fut le synode de Constantinople (381) qui donna la définition dogmatique du Saint-Esprit, à cause des Macédoniens qui le niaient. La déclaration explicite que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un seul principe, fut donnée par le 2e concile général de Lyon (1274); les Grecs y consentirent au synode de Florence (1439); le mot *Filioque* fut intercalé dans le Symbole, lors du troisième synode de Tolède (589). La formule de l'Occident n'est que la confirmation expresse, et non une altération du dogme.

[2] Les professions de foi postérieures s'appuient toutes sur la définition du mystère donnée ici. Voy. *Concil. Constantinop.* IV, act. 10. — *Lateran.*, IV, c. II. *Profess. fidei Trident.*, *Init.*

[3] Le Symbole a été composé dans les premiers siècles (probablement à la fin du cinquième), et fut généralement admis par l'Eglise.

« une autre le Saint-Esprit. Et néanmoins, une est la « divinité du Père et du Fils et du Saint-Esprit, égale est « leur gloire, coéternelle leur majesté. Incréé est le Père, « incréé le Fils, incréé le Saint-Esprit. Immense est le « Père, immense le Fils, immense le Saint-Esprit. Eternel « est le Père, éternel le Fils, éternel le Saint-Esprit. Et « pourtant ce ne sont pas trois éternels, mais un seul éter- « nel. De même que ce ne sont point trois incréés, ni trois « immenses, mais un seul incréé et un seul immense; de « même le Père est tout-puissant, tout-puissant le Fils, « tout-puissant le Saint-Esprit; et ce ne sont pas trois « tout-puissants, mais un seul tout-puissant[1]. De même « le Père est Dieu, Dieu le Fils, Dieu le Saint-Esprit, et « cependant ce ne sont pas trois dieux, mais un seul « Dieu. De même, le Père est Seigneur, Seigneur le Fils, « Seigneur le Saint-Esprit, et cependant ce ne sont pas « trois seigneurs, mais un seul Seigneur. Car comme la « vérité chrétienne nous oblige à confesser que chaque « personne en particulier est Dieu et Seigneur, ainsi la « religion catholique nous défend-elle de dire qu'il y a « trois dieux et trois seigneurs. Le Père n'a été fait de « personne, ni créé ni engendré. Le Fils est du Père seul, « n'étant ni fait ni créé, mais engendré. Le Saint-Esprit est « du Père et du Fils, n'étant ni fait, ni créé, ni engendré,

[1] Ce sont précisément des propriétés de l'essence unique de Dieu : on ne peut donc les exprimer que par adjectifs, (le Fils est tout-puissant, etc.) et non par substantifs (par exemple, il y a trois Tout-puissants), parce que cette dernière expression détruirait l'unité de l'essence, puisqu'elle indique une triple nature. Chaque attribut divin revient à chaque personne, non pas comme personne, mais parce qu'elle possède l'essence divine unique.

« mais procédant de l'un et de l'autre. Il y a donc un « Père, et non trois pères ; un Fils, et non trois fils ; un « Saint-Esprit, et non pas trois esprits-saints. Rien dans « cette Trinité n'est antérieur ou subséquent ; rien n'est « plus grand ou plus petit, mais les trois personnes sont « coéternelles et égales. De sorte que, ainsi que nous « l'avons dit plus haut, l'on doit en tout vénérer la Tri- « nité dans l'Unité et l'Unité dans la Trinité ».

Ce n'est donc qu'une même et unique nature et essence divine [1] subsistant en trois personnes [2], mais de façon

[1] Οὐσία, φύσις, θεότης ; *essentia*, *natura*, *substantia*. — Aristote (*Cat.*, V, 1, 2) distingue entre πρώτη et δευτέρα οὐσία. La première expression signifie un individu subsistant par lui-même (τόδε τι — οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος καὶ τίς ἵππος) la seconde, au contraire, plusieurs individus, une idée collective. (Ποῖόν τι· οὐ γὰρ ἕν ἐστι τὸ ὑποκείμενον, ὥσπερ ἡ πρώτη οὐσία. ἄλλα κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ τὸ ζῶον. Cf. *Métaph.*, VII, 33.)

Cette dernière acception est de tradition chez les saints Pères surtout après le synode de Nycée. Théodoret. *H. E.*, IV, 7 : Μίαν εἶναι καὶ τὴν αὐτὴν οὐσίαν τοῦ πατρος καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἐν τρίσι προσώποις, τοῦτ' ἔστιν ἐν τρισι τελείαις ὑποστάσεσιν. Cf. Athanase, *Tom. ad Antioch.*, n. 5, 5. — Cyrill. Alex., *in Joan.*, p. 362. — Theorian., *adv. Armen.*, ap. De Labigue B. PP. t. XI, p. 441 et suiv. — D'après la science profane (païenne), observe Theodoret (*Branist.*, I), il n'existe point de différence entre οὐσία et ὑπόστασις : d'après les saints Pères, au contraire, il existe entre ces expressions la différence du général au particulier, de l'espèce à l'individu.

[2] Πρόσωπον, ὑπόστασις — *persona*, *suppositum*. Ὑπόστασις, désigne, pour les écrivains sacrés et profanes (Artemidor, Ὀνειροκριτ. *I Hebr.*, XI, 1), d'abord ce qui existe réellement (par opposition à l'être purement fictif), puis ce qui existe par soi-même, l'individu, la personne, (Τὴν καθ' αὐτο καί ἰδιοσύστατον ὕπαρξιν· καθ' ὃ σημαινόμενον τὸ ἄτομον δηλεῖ τῷ ἀριθμῷ διάφερον.) Joan. Damasc., *Dialect.*, c. XLII. Cf. Petav., *De Trinit.*, IV, 2. — « Nous disons », observe Théodoret, « d'après la définition des saints Pères, que hypostase et personne (πρόσωπον) et propriété (ἰδιότης) signifient la même chose ». Nous sommes persuadés, dit Origène (*In Joan.*, t. II, p. 56), qu'il existe trois hypostases, le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

que les dénominations, Père, Fils et Saint-Esprit ne désignent pas simplement des formes différentes de manifestation, et ne sont pas du tout de vains noms qui n'auraient aucune substance : une des personnes n'est pas l'autre, elles sont bien réellement distinctes l'une de l'autre, mais les trois personnes sont Dieu, un seul et même Dieu. Comme il y a distinction des personnes, mais unité de l'essence, il y a en Dieu *alius et alius*, mais non *aliud et aliud* [1]. La Trinité personnelle est

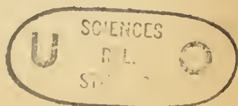
[1] Ἄλλος καὶ ἄλλος, mais non pas ἄλλο καὶ ἄλλο. — Gregor. Nazian. *Ep.* XLI *ad Cledon.* — Cf. Joan. Damasc., *De fide orthod.* III, 6. — *Quælibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina. Et illa res non est generans, nec genita, nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus sanctus, qui procedit. — Pro personis divinis attenditur identitatis unitas in natura* (contre l'abbé Joachim de Floris qui admettait une unité spécifique et collective, mais non l'unité absolue et proprement dite. Conc. Later., IV, c. II. Saint Thomas définit : *Substantia, cui convenit non esse in subjecto* (*C. Gent.*, I, 25). *Persona,* au contraire, *significat id, quod est perfectissimum in tota natura, scil. subsistens in natura rationali.* (*Summa theol.*, I, qu. XXIX, art. 3.) Et Suarez (*Disput. metaphys. Disp.*, XXXIV, sect. 1) : *Subsistere dicitur aliquid, in quantum est sub esse suo, non quod habeat esse in aliquo sicut in subjecto, sed cum per se sit et quasi in se sustentetur, ipsummet sit quasi primum subjectum et quasi fundamentum sui esse.* Saint Augustin nous apprend quels sens les Latins donnaient au mot *persona.* Il est difficile, dit-il, d'exprimer la Trinité en Dieu (*De Trinit.*, V, 9) : *Cum quæritur, quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Cum conaretur humana inopia loquendo proferre ad hominum sensus,.... timuit res dicere essentias, ne intelligeretur in illa summa æqualitate ulla diversitas. Rursus, non esse tria quædam, non poterat dicere, quod Sabellius, quia dixit, in hæresim lapsus est..... Quæsivit, quid tria diceret, et dixit substantias* (ὑποστάσεις) *sive personas, quibus nominibus non diversitatem intelligi voluit* (comme dans les personnes humaines), *sed singularitatem noluit.* — D'après cela, comme l'observe Petau (*De Trinit.*, IV, 2, 1), personne désigne, en premier lieu et immédiatement, une relation dans la Trinité, et indirectement et médiatement l'essence divine. *Persona divina significat relationem ut subsistentem.* Thom., *l. c.*, qu. XXIX, art. 4.

donc le mode complet d'existence propre à la nature divine qui est une.

Cependant, qu'est-ce que la nature? qu'est-ce que la personne? quels sont les rapports de la nature avec la personne? Cherchons à rendre intelligible la divinité par sa lointaine analogie avec l'humanité. Evidemment la nature, l'essence d'une chose n'est pas identique à son individualité; car la nature est une chose générale, commune à plusieurs et indéterminée; elle ne devient quelque chose de déterminé et de propre que par l'*individuation*. C'est ainsi que la nature de l'homme est commune à tous les hommes. Si je la considère seule et abstraction faite de l'individualité, il n'existe aucune différence entre deux hommes; car ils ne sont hommes que par la possession d'une commune nature, l'humanité. Mais cette nature commune à tous deux existe en chacun d'eux d'une manière différente, prend en chacun une détermination particulière, propre, qui sert à les distinguer l'un de l'autre, qui fait que l'un est bien cette personne, cet individu, et non pas un autre. La nature est en eux la chose commune; la personnalité, au contraire, le propre, l'incommunicable [1]. La personnalité est le mode d'existence de la nature spirituelle [2]; de même que la simple *individuation* est le mode d'existence de l'être matériel. Dans la réalité, la nature, l'essence ne nous apparaît jamais sans cette forme individuelle, et la personnalité est nommée à

[1] Ἄτομον, *individuum*.

[2] *Propria hypostasis ratio in modo quodam existenti sita est, quo substantia singularis et per se extat, id que perfecte.* (Petau, *l. c.*, IV, 8, 8.)



bon droit le dernier complément de la nature spirituelle; mais il ne s'ensuit nullement que nous ne puissions et ne devions pas distinguer entre la nature et la personnalité, entre l'essence et l'*individuation*. Tandis que l'essence de l'homme ne devient réelle que dans l'homme individuel, et qu'ainsi la nature humaine se multiplie en proportion de la multiplication des personnes[1], la nature unique de Dieu subsiste sous une triple forme d'existence, sous trois personnes, sans que pour cela la Trinité des personnes détruise l'unité d'essence. Chez l'homme l'unité est idéale (spécifique), tandis que sa multiplication, suivant le nombre des individus, est réelle (numérique); dans la Trinité divine, au contraire, l'unité est réelle (numérique), et la distinction idéale, puisque la personne et la nature ne se scindent que dans la pensée (virtuellement), mais non effectivement et réellement, sont distinctes mais non séparées. Chaque personne est Dieu et par conséquent ne fait qu'un avec l'essence ou la nature, encore qu'elle n'en soit point le mode de subsistance unique et adéquat[2]. Ce mode de subsistance est tripersonnel, car le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont une seule et même nature, mais d'une manière différente : le Père la tient de lui-même, le Fils, du Père, et le Saint-Esprit du Père et du Fils. L'idée de personne en Dieu exprime donc nécessairement un rapport — *genitor*, *genitus*, *spiratus*. C'est précisément cette

In hominibus ideo tres personæ tres homines dicuntur, et non unus homo, quia natura humanitatis, quæ communis est, differenter convenit eis secundum materialem divisionem. In tribus sunt tres humanitates numero differentes, et sola ratio humanitatis in eis communis invenitur. (Thom. Aquin., *Opusc.*, III, 3.)

[2] Τρόπος ὑπάρξεως. Cf. Gregor. Nazian., *Orat.*, XII, p. 204.

unité de nature dans la distinction réelle des personnes [1] qui constitue le mystère. La Trinité est et restera un mystère pour nous, par la raison que nous ne pouvons concevoir la divinité que d'après des idées empruntées d'objets finis et périssables. Nos conceptions de la nature et de la personne, telles que nous les suggère notre vie intellectuelle finie, ne trouvent dans la vie divine qu'une application d'analogie et nullement adéquate [2].

Les trois personnes de la Trinité sont constituées comme telles par des caractères personnels et des propriétés distinctives [3], qui expriment leurs relations réciproques et

[1] *Si relationes non distinguuntur ab invicem realiter, non erit in divinis trinitas realis, sed rationis tantum, quod est Sabelliani erroris.* — Thom. Aquin., *Summa theolog*., I, qu. XXVIII, art. 3. — Une nature en trois personnes, dit saint Grégoire de Nazianze (*Orat.*, XXV, p. 441), qui subsistent réellement par elles-mêmes. Il faut distinguer les trois personnes sans les confondre (ἀσύγχυτοι); l'une n'est pas l'autre, mais elle est ce qu'est l'autre, (οὐχ ὅσπερ, ἀλλ' ὅπερ ὁ ἄλλος).

[2] Mœhler (*Patrolog.*, p. 601) : « La Trinité est le mystère par excellence, *mysterium* κατ' ἐξοχήν, vivant et véritable comme Dieu même, et impénétrable comme sa nature, par conséquent l'objet le plus délicat de notre foi.

[3] Ἰδιώματα (Basil., *Ep.* CXX, 5. ἰδιότης) Gregor. Nazianz., *Orat.*, XXXII, p. 521. Toutes les activités divines, dit Maxime (*De divin. nominib.*, c. II, *Schol.*), sont attribuées collectivement à la Trinité ; mais les propriétés caractéristiques des trois hypostases reviennent chacune particulièrement à chaque hypostase ; par exemple, au Père revient sa qualité de Père, au Fils de même, et ainsi encore au Saint-Esprit. (Μόναι δὲ αἱ χαρακτηρίστικαι τῶν τριῶν ὑποστάσεων ἰδιότητες μερικῶς καὶ ἰδιώς ἑκάστῃ ὑποστάσει πρόσεισιν). « Ces propriétés ne désignent pas la nature », dit saint Jean Damascène (*De Fide orth.*, I, 10), mais leurs relations réciproques et leur mode de subsistance (τῆς πρὸς ἄλληλα σχήσεως καὶ τοῦ τῆς ὑπάρξεως τρόπου δηλώτικα). D'où l'axiome des théologiens: *Omnia in divinis idem, ubi non occurrit relationis oppositio.* — *Decr. pro Jacob.* — Thom. Aquin., *Summa*, I, qu. XXX, art. 1. — Anselme, *De process. spirt. sanct.* — Augustin, *Tract.* XXIX, *in Joan.*

les déterminent en tant que personnes. Le Père n'a point de principe[1] dont il soit sorti, mais il engendre le Fils; le Fils est engendré[2] du Père, et le Saint-Esprit procède du Père et du Fils[3]. Ces déterminations, comme caractères propres et distinctifs, n'appartiennent pas à l'essence qui est commune aux trois, mais elles marquent les relations, le rapport des personnes entre elles[4]. C'est dans ce flux et reflux de l'essence absolue qui s'épanche en trois personnes et se résorbe en une même nature divine que consiste cette intime compénétration des trois personnes qui se nomme *circumincessio*[5]. Les personnes ne sont point pour ainsi dire juxtaposées et extérieures l'une à l'autre; elles sont intérieures l'une à l'autre et se compénètrent réciproquement. Tous les attributs divins appar-

— Gregor. Nyssen. *ad Adlab.*, II, p. 459. — La nature est transmissible, la propriété qui n'est pas transmissible constitue l'individu, l'existence personnelle. (Ὕπαρξις ἰδιοσύστατος. Damasc., *Dial.*, c. XLII.) *Nihil in Deo secundum accidens dicitur, sed secundum relativum.* — Cf. Augustin, *l. c.*, V, 4; V, 8. — Thom., *l. c.*, qu. XXVIII, art. 3.

[1] C'est donc à lui que revient la ἀναρχία, ἀγεννησία ; il est ἀρχή et πηγή de la divinité; le ἀγέννητον, au contraire, est commun aux trois personnes, comme définition de la nature.

[2] *Genitus*, γεγεννημένος.

[3] *Procedens*, ἐκπορευόμενος.

[4] *In hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt; et in hoc numero carent, quod ad se sunt.* Symb. Fidei., *Conc. Tolet.*, XI.

[5] Περιχώρησις, *circumincessio*. (Joan. Damas. *de Fide orthodox.*, III, c. IV, V.) Chez les premiers Pères, on trouve le mot ἐνύπαρξις. Cette expression désigne en même temps la diversité des personnes et l'unité de la nature, cette action incessante de Dieu qui se multiplie et se replie éternellement sur lui-même. *Nec quoniam Trinitas est Deus, ideo triplex putandus est : alioquin*

tiennent au Père qui, par son Verbe, a tiré le monde du néant, et qui de toute éternité a arrêté le dessein et la constitution de son royaume; tous les attributs divins appartiennent au Fils, au Verbe qui, dès le principe, était en Dieu, était Dieu, par qui fut créé tout ce qui l'a été, qui s'est fait chair et qui a habité parmi nous[1]; tous les attributs divins appartiennent au Saint-Esprit par qui le Père et le Fils nous ont révélé les mystères du royaume céleste, et qui sonde les abîmes de la divinité.

Voyons maintenant comment la doctrine de la Trinité se présente à nous dans les sources de la révélation.

Le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas des manifestations, des rayonnements ni des facultés d'une seule et même essence divine, mais ce sont trois personnes distinctes dont chacune possède la nature divine tout entière. Telle est en bref la doctrine du Seigneur, inhérente aux faits de l'économie du salut, faits dont elle est la condition. C'est le Père qui, renfermant en lui la plénitude de l'amour, aime le Fils de toute éternité et laisse déborder cet amour sur tous ceux qui croient au Fils[2]. Lui-même, le Fils engendré du Père, est descendu du ciel, où il partageait déjà les splendeurs de la gloire infinie avant que le monde fût[3]. C'est pourquoi il dit : *Avant*

minor erit Pater solus, aut Filius solus, cum semper ac inseparabiliter et ille cum Filio sit et iste cum Patre : non ut ambo sint Pater, aut ambo Filius, sed quia semper in invicem, neuter solus. — Augustin, *De Trinit.*, V, 7. — V. *Jean*, X, 38; XIV, 10; XVII, 21; I, 1.

[1] *Jean*, I, 14; *Phil.*, II, 6; *Hebr.*, I, 3.

[2] *Jean*, XVII, 26.

[3] *Ibid.*, XVII, 5.

qu'Abraham fût, je suis [1], voulant parler de la vie éternelle et immuable qui lui appartient comme Dieu. C'est du Père qu'il tient la vie, non une vie dépendante et précaire, mais la vie en principe, la vie absolue; c'est pourquoi il est source de vie pour tous ceux qui viennent en lui puiser la vie [2]. Lui et le Père ne sont qu'un [3], non-seulement d'une union morale et de volonté, mais d'une unité d'essence et de nature, en sorte que quiconque l'a vu, a vu le Père [4]; et personne ne peut lui enlever les siens, parce que, comme le Père, il est principe tout-puissant de vie [5].

Au moment de se séparer de ses disciples, il leur révèle la personne du Saint-Esprit. Il enverra son Esprit qui procède du Père et du Fils, afin qu'il rende témoignage de lui [6]. L'Esprit ne parlera pas de lui-même,

[1] *Jean*, VIII, 58.

[2] *Ibid.*, V, 26.

[3] *Ibid.*, X, 30.

[4] *Ibid.*, XIV, 9.

[5] *Ibid.*, X, 28.— « Si la puissance est une », remarque saint Jean Chrysostome (*Homil.* LXI *in Joan.*, II), alors l'essence est une; or, Jésus-Christ déclare que son Père et lui ne sont qu'un pour la puissance, parole qui serait téméraire et impie, si le Fils était d'une nature inférieure ».

[6] *Jean*, XV, 26; XVI, 7; XIV, 16; XVI, 13. — L'esprit procède du Père et du Fils; telle est la formule symbolique des occidentaux; chez les orientaux, la formule plus usitée est que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils. En fait, il n'y a pas de différence : *De quo (Deo Patre) procedit principaliter Spiritus sanctus. Ideo autem addidi principaliter, quia et de Filio Spiritus sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit.* Augustin. *De Trinit.*, XV, 17.

La formule grecque fait davantage ressortir que la divinité

mais il annoncera ce qu'il a entendu. Comme le Fils reçoit l'essence du Père[1], ainsi le Saint-Esprit reçoit tout du Père et du Fils. Et comme le Christ a paru dans le monde au nom du Père[2], ainsi l'Esprit est envoyé du Père au nom du Fils[3]. Il continue l'œuvre de la rédemption dans l'humanité et l'accomplit; il est l'appui, la lumière et le consolateur de la loi nouvelle, l'âme vivifiante de ce grand corps de Jésus-Christ qui s'appelle l'Eglise. Il est l'Esprit de vérité qui éclaire et sanctifie les mem-

et la vertu de *spiration* appartient *principaliter et fontaliter* au Père; elle exprime ainsi à la fois l'*ordre d'origine* dans la Trinité, et le rapport du Père et du Fils. « Nous autres Grecs, déclarèrent les théologiens grecs au concile de Florence (Labbe, T. XIII, p. 1130), quand nous disons que le Saint-Esprit procède du Père, nous ne parlons pas ainsi pour exclure le Fils. Nous écartions l'expression que *le Saint-Esprit procède du Père et du Fils*, parce que nous croyions que les Latins entendaient par là deux principes et deux spirations ». Les Latins de leur côté déclarèrent qu'ils ne voulaient point par cette expression exclure le Père comme πηγὴ καὶ ἀρχὴ τῆς θεότητος. Jamais l'Eglise, soit grecque, soit latine, n'a entendu l'expression du symbole : *Ex Patre procedit*, dans le sens : *Ex Patre solo*, comme l'entendent actuellement les schismatiques. En tenant trop à la lettre, les Grecs ont perdu l'esprit du dogme. — Cf. Thom. Aquin., *Summa theolog.*, I, qu. XXXVI, art. 3. La mission du Saint-Esprit par le Fils, indique que de toute éternité le Saint-Esprit procède du Fils. — (Athanase, *C. Arian.*, I, 5. — Basil., *C. Eunom.*, III, 1; II, 34. — Thom. Aquin., *Summa theolog.*, I, qu. XLIII, art. 2.) Si le Saint-Esprit ne procédait pas du Père et du Fils, le Fils et l'Esprit ne seraient pas réellement distincts (Bessarion, *ap. Arcad. Opusc. aurea circ. proc. Sp. sti.*, p. 232 et suiv.), attendu que la simple différence entre être engendré et procéder ne peut établir une distinction réelle, mais simplement l'antithèse de la relation. (*Symbol. Fidei Conc. Tolet.* XI. — Augustin, *De Trinit.*, V, 14.)

[1] *I Jean*, VIII, 26.

[2] *Jean*, V, 43.

[3] *Ibid.*, XVI, 7.

bres de cette Eglise, qui glorifie le Fils, qui convainc le monde du péché en dévoilant le néant de cette vie où règnent le crime et l'erreur, de la justice et du jugement qui est déjà porté contre le monde[1].

Ce n'est qu'au dernier moment de sa vie mortelle et après sa résurrection, dans l'instant solennel et décisif où il envoie ses disciples prêcher son Evangile à tous les peuples comme à tous les siècles, c'est alors seulement que Jésus-Christ exprima en ces termes toute la substance de la foi et de la vie, tout son Evangile : « Toute puis-« sance m'a été donnée au ciel et sur la terre. Allez donc, « et instruisez tous les peuples, *les baptisant au nom du* « *Père et du Fils et du Saint-Esprit*[2] ». Le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'ont qu'un nom, qu'une nature et qu'une essence, qu'une action, et le néophyte s'engage de la même manière à l'égard des trois personnes[3] ; c'est ce que déclarent formellement ces paroles de l'institution baptismale. Comme dans la première création Dieu tira le monde du néant par son Verbe, et son Esprit créateur planait sur les eaux; ainsi Dieu le Père exprime la seconde création dans la personne de son Fils, sur la

[1] *Jean*, XVI, 8-10.

[2] *Matth.*, XXVIII, 19.

[3] Le nom, aux yeux des orientaux et d'après la linguistique de l'Ecriture sainte, n'était pas une qualification extérieure et fortuite, c'était la représentation de l'être. — V. *Deuteron.*, XII, 8; XI, 14; XXIII, 24; *III Rois*, VIII, 29. — C'est ce qui explique l'importance des noms et les changements de nom; par exemple, Abram en Abraham (*Genes.*, XVII. 5), Jacob en Israël (*Genes.*, XXXII, 28), Simon en Pierre (*Jean*, I, 43 et *Matth.*, XVI, 18). L'acte de foi du néophyte déclare en même temps l'unité de la nature et la distinction des personnes.

tête de qui le Saint-Esprit descend sous la figure d'une colombe[1].

Pour les Apôtres, le Fils de Dieu, le Verbe, le Fils unique[2] est vrai Dieu comme son Père. Il est la sagesse et la force de Dieu[3], il est Celui qui fut, qui est et qui sera[4]; il est Celui qui est par excellence, il est la lumière et la vie[5]. Il est le Verbe, engendré du Père, comme dans l'homme la parole est engendrée de l'esprit de celui qui parle. Lui l'égal de Dieu, qui était dans la forme et la dignité de Dieu, il a revêtu une figure de serviteur[6]; il est l'image parfaite du Père invisible, Celui en qui tout a été fait[7]; la splendeur de la gloire du Père et le caractère de sa substance[8], grand Dieu[9], Dieu béni dans tous les siècles[10].

Au point où sont actuellement parvenues les investigations de la critique, il n'est plus permis à personne de douter que la doctrine du *Logos* ne soit une doctrine originale et nullement un produit de la philosophie

[1] *Genes.*, I, 1, 2; *Matth.*, III, 16.

[2] *Jean*, I, 14.

[3] *Ibid.*, I, 1; *I Cor.*, I, 24.

[4] *Apocalyp.*, I, 4.

[5] *Jean*, I, 4, 9.

[6] *Phil.*, II, 6.

[7] *Colos.*, I, 15-17.

[8] *Hebr.*, I, 3.

[9] *Tit.*, II, 13.

[10] *Rom.*, IX, 5.

judéo-alexandrine [1]. « Le *Logos* de Philon », observe Dœllinger [2], « n'est point du tout le même que celui de « saint Jean. Le *Logos* de Philon est un second Dieu, mais « ne prend qu'abusivement le nom de Dieu, et Philon « loue les Juifs de ce qu'ils adorent et servent [3] non le *Logos* « révélateur de Dieu, mais bien le Dieu tout-puissant, in- « finiment supérieur à toute nature *logique*. Le *Logos* de « Philon est à proprement parler le monde idéal de Pla- « ton, le prototype de l'ordre et de l'harmonie qui règne « dans le monde fini ; il n'est point le créateur, mais « seulement le type éternel d'après lequel Dieu a créé et « ordonné le monde [4]. Chez saint Jean au contraire le « *Logos* n'est pas simplement le monde des idées divines, « mais c'est une hypostase. Il est plus que le type et le « modèle de la création, il est créateur lui-même. C'est « par lui que le monde existe. Pour Philon, le *Logos* est

[1] Lücke, *Commentar zum Evangel. des Johannes*. 2e édit., I, p. 245. — « Le dogme de la Trinité ne serait certainement point sorti des vestiges obscurs d'une triplicité divine que l'on a voulu découvrir dans les écrits authentiques ou supposés de Platon. Ce qui pouvait beaucoup mieux contribuer à la formation de ce dogme, c'est le symbole de l'Eglise, qui nomme l'un après l'autre le Père, le Fils et le Saint-Esprit, sans toutefois établir exactement leurs rapports réciproques (?). Lorsque les néo-platoniciens présentèrent leur trinité, il y avait longtemps que le dogme chrétien était défini et fixé ». H. Ritter, *Hist. de la philos.*, t. VI, p. 102.

[2] *Christenthum und Kirche*, p. 167.

[3] Philon, *Opp. ed.* Mang., I, 413 ; II, 625.

[4] Ce n'est rien autre chose que le royaume des idées divines (κόσμος νοητός) par opposition au monde visible et réel, κόσμος αἰσθητός. (*De migrat. Abrah*, p. 437 *ed Mang.*) — Une répétition des idées platoniciennes. — V. *Tim.*, p. 30, 38, 47. — *Phileb.*, p. 30.

« la source de toute lumière, morale aussi bien que phy-
« sique. Mais saint Jean ne voit en lui que la lumière in-
« tellectuelle et morale qui éclaire les hommes, et qui est
« en lutte avec les ténèbres intellectuelles et morales du
« monde. Philon ne connaît point le rapport intime du
« *Logos* avec le Messie, ni l'incarnation du *Logos*. Son
« *Logos*, en effet, dont il n'affirmait point la personnalité,
« qui s'évaporait toujours en une pure abstraction, était
« incapable de s'incarner. Dans saint Jean, le *Logos*
« s'est fait chair et s'est présenté au monde comme le
« Messie [1] ».

Il n'est pas même vrai de dire que saint Jean ait emprunté l'expression de *Logos* à l'école d'Alexandrie, car ce terme se trouvait déjà avec la chose qu'il représente dans la révélation et dans la tradition de l'Ancien Testament. Dès les premières lignes de la Genèse, nous voyons déjà indiquées ces distinctions dans la divinité, puisque le Verbe y est désigné comme Médiateur de la création. Les théophanies, où apparaît l'Ange de Dieu [2], distinct de Dieu et néanmoins appelé Dieu ; les prophéties messianiques, où les attributs divins sont donnés au

[1] Voyez la distinction entre le *Logos* de saint Jean et de Philon, développée par A. Maier, *Commentar über das Evangelium des Johannes*, p. 117.

[2] מלאד יהוה *Exod.*, III, 2, 4 ; XXIII, 20, 21 ; XXXIII, 2, 14 ; *Numb.*, XX, 16. Cependant l'interprétation qui ne voit là qu'un ange créé, par lequel d'ailleurs Dieu se manifesterait, trouve de bonnes raisons d'abord dans le mot lui-même, puis dans le langage ordinaire de la sainte Ecriture. (V. *Agg.*, I, 13 ; *Matth.*, I, 20, 24.) L'Ecriture enseigne, au reste, que les anges sont les intermédiaires des manifestations divines. (V. *Actes des Apôtres*, VII, 53 ; *Gal.*, III, 19. Cf. *Isaïe*, XXXVII, 36 ; *II Rois*, XXIV, 16.

Messie, nommé lui-même « Dieu fort [1] » ; le portrait de « la Sagesse » et du « Verbe de Dieu [2] », Sagesse qui était en Dieu dès le commencement et avant la création du monde, qui est sa pupille, assise sur son trône [3], chérie de lui, initiée à tous les secrets de Dieu, sa conseillère dans ses ouvrages [4], l'éclat de la lumière éternelle, le miroir sans tache de la majesté de Dieu, et l'image de Dieu, et l'image de sa bonté, qui a son héritage parmi toutes les nations, mais qui possède Israël comme sa propriété particulière, qui enfin demeure dans le tabernacle saint au-dessus de l'arche d'alliance [5] ; tout cela était de nature à faire naître chez l'Israélite qui réfléchissait, des présomptions que la nouvelle alliance est venue élever au rang de certitudes. C'est ainsi que s'explique la définition si précise de la personnalité du Verbe, que l'on rencontre dans les targum ou paraphrases chaldaïques de l'Ancien Testament ; nous y voyons, en effet, en plusieurs endroits le *Verbe de Dieu* [6] substitué à *Dieu*, et ensuite identifié avec le Messie. Ce qui demeurait dans la conscience religieuse de l'israélite à l'état d'obscur pressentiment, l'évangile de saint Jean l'a exprimé clairement et avec une

[1] אל גבור.

[2] *Jes. Sir.*, I, 4, 5.

[3] *Livre de la Sagesse*, IX, 4.

[4] *Ibid.*, VIII, 4.

[5] *Ibid.*, VII, 26 ; *Jes. Sir.*, XXIV, 6-9 ; *Proverb.*, VIII, 2, 3 ; XXX, 4.

[6] מימרא די יהוה שכינה יהוה Parole de Dieu, demeure de Dieu. (*Lev.*, XXIII, 21 ; *Deuteron.*, I, 32 ; *Lev.*, IX, 18 ; *Exod.*, XXIII, 20, 21 ; *Zach.*, VII, 12 ; *III Rois*, VIII, 50 ; XVIII, 24.

infaillible certitude : *Et le Verbe s'est fait chair* [1]. La personnalité du Verbe, qui de toute éternité est en Dieu et égal à Dieu, qui s'est incarné dans l'homme Jésus et qui a habité parmi nous, forme la note fondamentale de la prédication de l'Apôtre, donne le mot de l'énigme que l'antiquité n'avait pu entièrement résoudre, et rapproche dans une indissoluble unité les deux plus profondes comme les plus hautes idées, qui étaient les colonnes de la révélation de l'Ancien Testament, l'idée de la Sagesse et l'idée du Messie [2].

C'est ainsi que saint Jean nomme la seconde hypostase de la divinité *Logos* ou Verbe, c'est-à-dire parole, se rattachant aux traditions de la révélation, éliminant toute idée fausse ou partielle et définissant avec beaucoup de précision la nature et la mission du Fils. Il est engendré du Père de toute éternité, il était donc déjà dans le principe en Dieu et Dieu lui-même. Il n'est point une nature particulière en dehors et à côté de Dieu, ni un second Dieu inférieur [3], ni quelque chose d'intermédiaire entre Dieu et la créature. Il n'a pas été créé, mais c'est par lui

[1] « Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous : et nous avons vu sa gloire, comme la gloire du Fils unique du Père, étant plein de grâce et de vérité ». Dans la « Schechina » réside la gloire de Dieu. (V. Berthold, *Christolog. Judaic.*, p. 120. « Il vint dans son domaine et les siens ne le reçurent pas ». C'était une allusion à *Jes. Sir.*, XXIV, 10 et suiv., où Israël est appelé le domaine de la *Sophia.*

[2] Cf. Laugen, *op. cit.*, p. 280.

[3] Δεύτερος θεός (Euseb., *Præpar. evangel.*, VII, 13), c'est ainsi que Philon nomme le λόγος, la créature la plus ancienne de Dieu, υἱός πρεσβύτερος, tandis que le monde visible est la créature plus jeune, υἱός νεώτερος.

que tout a été fait. Il est pour tous le principe de la lumière et de la vie.

Le Fils est entré dans l'humanité par l'Incarnation, et le Saint-Esprit, qui demeure parmi nous, continue et achève l'œuvre du Fils. Cette personnalité du Saint-Esprit et son action, les disciples les dépeignent de la même manière que le Seigneur l'a fait dans la formule du baptême et dans ses dernières paroles. C'est de lui que provient toute illumination extraordinaire [1], de lui que découlent tous les biens spirituels et moraux dans la vie de l'humanité [2], la paix de l'homme intérieur, le repos et la joie du cœur [3]. Il est expressément nommé Dieu [4], qui demeure en nous comme en un temple [5]. Mis sur le même rang que le Père et le Fils, il est comme eux Personne et Dieu.

Nous voyons ensuite les Apôtres nous exposer la Trinité par rapport à l'économie du salut, mais sans cesser de de lui donner pour base les relations intérieures ontologiques des personnes. C'est ainsi que saint Paul [6], dans ses adieux aux Corinthiens, leur souhaite la grâce du Christ, l'amour de Dieu (le Père), et la communication du Saint-Esprit, et saint Pierre indique clairement l'action du Dieu trois fois saint, lorsqu'il adresse son épître « à ceux

[1] *II Pierre*, I, 21; *II Tim.*, I, 7; *I Thes.*, I, 5; *I Cor.*, XII, 3.

[2] *Gal.*, V, 16; *I Cor.*, VI, 18 et suiv.; *Ephes.*, V, 18.

[3] *Ephes.*, III, 16; *I Thess.*, I, 6.

[4] *I Cor.*, XII, 6; *Actes des Apôtres*, V, 3, 4.

[5] *I Cor.*, XIX.

[6] *II Cor.*, XIII, 13.

« qui sont élus selon la prescience de Dieu le Père, pour « recevoir la sanctification du Saint-Esprit, et pour être « arrosés du sang de Jésus-Christ[1] ».

Voilà les principes de notre croyance à la Trinité énoncés dans les saintes Ecritures et inscrits dans les symboles de l'Eglise. C'est là-dessus que s'appuient toutes les explications et les définitions doctrinales postérieures, qui n'ont jamais changé ni varié dans le cours des siècles, et qui ont supporté l'épreuve du temps et bravé toutes les attaques de l'hérésie. Guidée par l'esprit de vérité, l'Eglise a défendu victorieusement ce mystère contre les attaques persistantes de l'esprit de mensonge, qui toujours vaincu ne cessait de relever la tête dans les hérésies nées de la réaction du judaïsme et du paganisme. Compris, exposé, défini avec une clarté, une profondeur et une pénétration de plus en plus grande, il a été pour les plus puissants et les plus sublimes génies de tous les siècles la pierre angulaire de la foi en même temps que la plus riche matière de spéculation : on peut citer entre tous un saint Denis d'Alexandrie, un saint Denis romain, un saint Irénée, un Tertullien, un Origène, un saint Athanase, un saint Grégoire de Nazianze, un saint Basile, un saint Cyrille de Jérusalem, un saint Cyrille d'Alexandrie, un saint Chrysostome, un saint Hilaire, un saint Ambroise, un saint Augustin, un saint Jérôme, un saint Léon le Grand, un saint Grégoire le Grand, un saint Bernard, un saint Anselme, un Albert le Grand, un saint Thomas d'Aquin jusqu'à Newton et Leibnitz.

[1] *I Pierre*, I, 2.

Dans ses trois principales branches, qui sont le *monarchianisme* (sabellianisme, modalisme), le *trithéisme* et le *subordinatianisme* (arianisme et macédonianisme), l'hérésie ne conçoit jamais le dogme que d'une manière partielle et fausse ; elle sépare les moments constitutifs de la vérité que le dogme catholique seul présente dans son indivisible et vivante unité. Chacune de ces erreurs contient un fragment de la vérité. Considérées dans leur totalité et leurs fausses suppositions retranchées, elles forment une nouvelle preuve de la doctrine de l'Eglise, qu'elles suivent comme l'ombre suit le corps, à laquelle elles s'attachent comme le faux au vrai, dont il n'est qu'une altération. « En se combattant entre eux », dit saint Hilaire [1], « les hérétiques confirment la foi de « l'Eglise ; les victoires qu'ils remportent les uns sur les « autres constituent le triomphe de l'Eglise sur eux « tous ».

Le monarchianisme [2] part de cette supposition que l'essence suprême ne saurait être qu'une, non-seulement quant à la substance, mais encore quant à la personne, et que l'unité de l'essence ou de la nature entraîne néces-

[1] *De Trinitat.*, VII, 4.

[2] Dont le principal auteur est Sabellius, déjà excommunié sous le pape Calliste (219 après Jésus-Christ). La même erreur avait été professée par Praxéas au commencement, et par Noétus à la fin du IIe siècle. En opposition directe avec eux se trouvent les antitrinitaires ébionites ou dynamistes, qui, à l'exemple des premiers ébionites, ou bien professaient que Jésus-Christ était un pur homme, ou bien admettaient qu'une vertu divine (δύναμις) avait résidé temporairement dans l'homme Jésus. Les principaux furent Théodote de Byzance, Artémon, Bérylle de Bostra et surtout Paul de Samosate, évêque d'Antioche (260).

sairement celle de l'hypostase [1]. A ses yeux donc le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont point des distinctions intimes, éternelles et personnelles dans l'unité de la substance divine, ce ne sont que trois manières extérieures et temporelles de désigner la personne unique de Dieu [2], suivant le mode de sa manifestation ou de son action dans le monde. Jésus-Christ, le Fils de Dieu, n'est donc pas une hypostase propre, c'est Dieu le Père lui-même. Dieu considéré comme l'Etre éternel existant de soi, se nomme Dieu le Père ; lorsqu'il s'incarne, naît d'une Vierge, souffre et meurt, c'est Dieu le Fils [3] ; lorsque, après avoir

[1] Une unité qui s'épanouit en trinité. (Ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς.) Athanase, *C. Arian.*, IV, 12.

[2] Πρόσωπον, rôle, masque. S'appuyant sur l'étymologie du mot, il faussait l'expression de l'Eglise. Les saints Pères mettent en garde contre le piége que cache cette expression ; ainsi saint Basile, *Ep.* CCXIV, 3 ; CCXXXVI, 6. — Saint Athanase, *Hom. ad Antioch.*, V, 6, explique le sens véritable de ce mot tel qu'il a été déterminé par le synode d'Alexandrie (362). Ce terme devait être d'autant plus conservé qu'il répondait parfaitement au mot latin *persona*, tandis que *substantia*, traduction littérale de ὑπόστασις, désigne immédiatement la nature. Au synode d'Alexandrie on discuta sur la signification des termes. Ceux qui n'admettaient qu'une ὑπόστασις, l'expliquaient dans le sens de οὐσία ; ceux, au contraire, qui admettaient trois hypostases, entendaient par là les trois modes de subsistance de l'essence unique.

Cf. Athanase, *l. c.* — Nous autres orientaux, observe Grégoire de Nazianze (*Orat.*, XXI, 35), nous disons qu'il y a une essence et trois hypostases pour exprimer la nature commune et les propriétés particulières. Au fond les Italiens sont d'accord avec nous, mais la pauvreté de leur langue ne leur permet pas de séparer οὐσία et ὑπόστασις, et c'est pour cela qu'ils ont introduit le terme πρόσωπον. — « Pour exprimer ce qui est inexprimable », dit saint Augustin (*De Trinit.*, VII, 4-6), « les Grecs disent : *Una essentia*, *tres substantiæ* (ὑποστάσεις) ; nous autres Latins nous disons : *Una essentia vel substantia, tres personæ*. Cf. *Ibid.* n. 9.

[3] De là la dénomination de *Patripassiens*. Plus tard, ce n'est

agi dans le temps et dans l'Eglise, il rentre en soi-même, c'est Dieu le Saint-Esprit. Ainsi le sabellianisme ou monarchianisme aima mieux abandonner la différence des hypostases, afin de n'être pas forcé, comme il croyait, d'admettre une scission dans l'essence.

En opposition directe avec ce faux monarchianisme entaché de judaïsme, il y a la tendance polythéiste que nous trouvons dans le trithéisme. Celui-ci admet non-seulement trois personnes, mais trois essences, et ne comprend l'unité d'essence et de nature que comme une unité idéale et spécifique, de même que les individus humains ont leur unité collective dans la nature humaine. La Trinité est alors essentiellement triplicité, ce sont trois natures différentes entre elles, trois principes dont chacun a en soi-même son origine. S'il n'y avait pas trois divinités, objectent ces hérétiques, il n'y aurait pas de Trinité [1].

La troisième fraction de l'hérésie antitrinitaire, la plus terrible et la plus puissante de toutes, est résultée d'un essai de fusion entre le monarchianisme abstrait et le trithéisme, et a reçu le nom de *subordinatianisme* (aria-

plus le Père lui-même, mais une émanation de lui qui apparaît dans le Christ.

Epiphan., *Hæres.*, LXII, 1. — *Mimis theatralibus ludit,* dit de lui saint Hilaire. (*De Trinit.*, VII, 39.)

[1] Le trithéisme fut développé par Philopone (560), mais ses traces se retrouvent assez haut. — V. Athanase, *Orat.*, IV, *C. Arian.*, et *De Nic. decr.*, c. XXVI. Au moyen âge, l'abbé Joachim essaya de faire revivre le trithéisme en n'admettant pour la trinité qu'une unité spécifique. Cf. Hagemann, *L'Eglise romaine et son influence sur la discipline et le dogme pendant les trois premiers siècles.*

nisme, macédonianisme). Arius, prêtre d'Alexandrie, s'éleva vers l'an 320, « et renversa le dogme antique et « trois fois saint de la Trinité [1] », en niant la consubstantialité du Fils avec le Père et sa génération éternelle. Les *Macédoniens* (de Macédonius, évêque de Constantinople, condamné en 381), nommés aussi *pneumatomaques*, reconnaissaient pour la plupart la divinité du Fils, mais rejetaient celle du Saint-Esprit. Pour maintenir le monothéisme, il faut selon eux admettre une subordination de la seconde et de la troisième personne. Le Fils et le Saint-Esprit, bien que de beaucoup supérieurs à toutes les créatures, ne sont qu'improprement nommés Dieu et semblables à Dieu, et ne sont pas consubstantiels au Père [2]. Le Fils est la première et immédiate créature de Dieu, et c'est par lui que Dieu a fait les autres créatures [3]. Au fond, le subordinatianisme se rapproche du monarchianisme, mais il en diffère en ce qu'il main-

[1] Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXI, p. 386.

[2] Ἑτερούσιος, ou bien encore ὁμοιούσιος, mais pas ὁμοούσιος; le dernier terme était le symbole qui servait de ralliement aux orthodoxes.

[3] Voici leur formule : Il fut un temps où il (le Fils) n'était pas encore (ἦν ὅτε οὐκ ἦν) ; tandis que les orthodoxes démontrent combien sont inapplicables à Dieu nos divisions du temps (quand, avant, après). *Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius,* dit à cause de cela le Symbole de saint Athanase. — Le Fils et le Saint-Esprit procèdent en dehors de tout temps et d'une manière qui est au-dessus de toute parole. (ἀχρόνως καὶ ὑπὲρ λόγον) dit saint Grégoire de Nazianze. (*Orat.*, XIII, p. 209.) L'éternité de la procession trinitaire n'a plus sa raison d'être séparée de l'immanence : l'hérésie niant l'immanence, devait nécessairement assigner une procession temporelle. *Uterque* (Arius et Sabellius) dit saint Thomas (*Summa theolog.*, I, qu. XXVII, art. 1), *accepit processionem secundum quod est aliquid ad extra. Neuter posuit processionem in ipso Deo.*

tient les trois hypostases qu'il détermine à sa manière.

L'Eglise *a sauvé le christianisme comme tel* par le combat qu'elle a soutenu contre cette triple hérésie. Le sabellianisme et l'arianisme ne sont que les derniers efforts, et pour ainsi dire les dernières convulsions du judaïsme et du paganisme cherchant vainement à maintenir leurs antiques idées sur Dieu et le monde entièrement renversées par Jésus-Christ. Pour mieux caractériser l'opposition de ces hérésies avec la vraie doctrine, nous dirons que ce qui s'offre à nous dans l'arianisme et le sabellianisme, c'est le déisme qui élève une barrière entre le Créateur et la créature, et qui nie toute manifestation d'amour de la part de Dieu envers l'œuvre de ses mains. Qu'est-ce qui forme au contraire l'essence et comme la moelle du christianisme ? C'est qu'il enseigne la révélation la plus parfaite de Dieu au monde par le Fils dans le Saint-Esprit, et qu'il publie le témoignage de la charité divine se déployant sans réserve à l'égard de l'homme. Voilà ce qui éclate au grand jour dans la doctrine de la Trinité, et ce qui nous découvre l'importance infinie de ce dogme [1].

[1] D'après Strauss, le dogme de la Trinité a pris naissance dans l'Eglise par une confusion des croyances juives et païennes. Mais, au contraire, les caractères essentiels et distinctifs de ces deux religions, le monothéisme des juifs et le polythéisme des païens, sont exclus de la religion chrétienne. Quant au platonisme, dont l'influence a été surfaite par quelques philosophes, la preuve qu'il n'a nullement coopéré à la formation du dogme chrétien, c'est que les sectes antitrinitaires, l'arianisme entre autres, étaient issues de son sein et cherchaient en lui leur appui. (V. Athanase, *De decr. Syn. Nic.*, c. VIII. Id., *C. Arian.*, *Or.* II, 24. « Dieu », disent les Ariens, » ne peut pas être en rapport immédiat avec le monde ». Leur principe est donc le dualisme de l'école platonicienne d'A-

En ne reconnaissant pour Dieu que le Père, et en rabaissant le Fils et le Saint-Esprit au rang de créatures, l'arianisme retombe dans la théodicée étroite et tout extérieure des Juifs et des Mahométans. Dieu trône dans une majesté inaccessible au-dessus de l'univers. Sans doute l'esprit qui réfléchit aperçoit dans la nature comme des hiéroglyphes que le doigt de Dieu y a tracés; il pressent l'intervention de la puissance divine dans l'histoire; mais Dieu lui-même, il lui est interdit de le voir. Or, cette apparition et cette habitation de Dieu sur la terre forment précisément le couronnement de toutes ses œuvres; c'est le point culminant auquel parvient la révélation après un développement historique de quatre mille ans, et la voix de l'Apôtre nous l'annonce en ces termes : *Nous avons vu sa gloire*. Et quand un autre disciple, s'adressant au Seigneur, lui dit : *Seigneur, montrez-nous le Père* [1], il ne fait qu'exprimer le souhait de l'humanité tout entière. Le Seigneur répond : *Philippe, qui me voit, voit le Père*. Et voilà l'accomplissement de toutes les promesses faites au monde, et la substance de tous les discours inspirés des prophètes [2]. Si le Christ n'est pas Dieu, nous n'avons alors qu'un *Dieu caché;* on aura beau faire du Christ la première des créatures, il ne sera

lexandrie. — Voy. Mœhler, *Athanase le Grand*, I, p. 195. — « L'arianisme n'est en réalité que le gnosticisme d'un Valentin ou d'un Marcion, débarrassé de son échafaudage de fantaisie ». Hagemann, *Op. cit.*, p. 517.

[1] *Jean*, XIV, 3.

[2] Et il fut vu sur la terre, et il vécut parmi les hommes. (*Bar.*, III, 8.)

cependant toujours qu'une créature, et nous ne pourrons voir en lui le Père, car un abîme infranchissable sépare la créature du Créateur. Alors le christianisme cesse d'être la dernière, suprême et parfaite révélation de Dieu ; car Dieu seul peut dignement manifester Dieu ; et l'Homme-Dieu qui réunit en lui dans une vivante unité la divinité avec l'humanité, autrement dit, ce qu'il y a de plus grand et ce qu'il y a de plus humble, peut seul être, dans le sens plein et propre du mot, le Médiateur qui renverse la barrière élevée entre Dieu et le monde. Et de même que Dieu seul peut dignement manifester Dieu, nous ne pouvons pleinement connaître Dieu que par Dieu, nous ne pouvons aimer Dieu qu'en Dieu et lui plaire qu'en Dieu [1]. C'est en Dieu le Saint-Esprit, qui comme *grâce* nous est donné dans la justification, que nous croyons,

[1] *Parum est sic refellere, ut istum modum, quo nos per mediatorem Dei et hominum hominem Christum Jesum Deus liberare dignatur, asseramus bonum et divinæ congruum dignitati ; verum etiam ut ostendamus, non alium modum possibilem Deo defuisse, cujus potestati cuncta æqualiter subjacent, sed sanandæ nostræ miseriæ convenientiorem modum alium non fuisse, nec esse oportuisse. Quid enim tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, mentesque mortalium conditione ipsius mortalitatis abjectas ab immortalitatis desperatione liberandas, quam ut demonstraretur nobis, quanti nos penderet Deus, quantumque diligeret. Quid vero hujus rei tanto isto indicio manifestius atque præclarius, quam ut Dei filius, immutabiliter bonus, in se manens quod erat, et a nobis et pro nobis accipiens quod non erat, præter naturæ suæ detrimentum nostrum dignatus inire consortium, prius sine ullo suo malo, merito, mala nostra perferret : ac sic jam credentibus, quanti nos diligeret Deus, et quod desperabamus jam sperantibus, dona in nos sua, sine ullis bonis meritis nostris, imo præcedentibus et malis meritis nostris, indebita largitate conferat.* — Augustin, *De Trinit.*, XIII, 10. — *Inter illam Trinitatem et hominum infirmitatem et iniquitatem mediator factus est homo non iniquus, sed tamen infirmus ; ut ex eo, quod non iniquus, jungeret te Deo ; ex eo, quod infirmat, propinquaret tibi.* Id. *in Ps.* XXIX.

espérons et aimons [1]. Ainsi nous aspirons au Père par le Fils dans le Saint-Esprit, nous entrons en union avec la divinité même, et nous goûtons la paix de Dieu qui surpasse toute pensée [2].

Cette même tendance, ou plutôt ce poison judaïque, Sabellius tenta de l'insinuer, quoique sous une autre forme, dans les veines du christianisme, en le mêlant à la doctrine du Verbe divin. En effet, dire que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont, quant à l'essence, une même chose qui se présente seulement sous trois faces [3], n'est-ce pas nier la subsistance éternelle du Fils unique ? C'est donc nier aussi sa venue sur la terre pour notre salut, sa descente aux limbes, sa résurrection et son second avénement qui aura pour but le jugement universel ; c'est nier pareillement le Saint-Esprit et ses œuvres [4]. Mais la Trinité révélée, sans la Trinité réelle, n'est plus qu'un vide de sens ; celle-là s'appuie sur celle-ci, et le sabellianisme renverse toute l'économie chrétienne du salut [5]. Lorsque Sabellius séparait, au rapport de saint Athanase [6], le Père de la monade divine, et qu'il décomposait cette monade en une triade, Père, Fils et

[1] Basil., *Ep.* CCCXLIX. Cf. Petau, *De Trinit.*, VII, 13. Voir page 67.

[2] *I Thess.*, I, 6 ; *Rom.*, V, 5 ; VIII, 16 ; *Gal.*, IV, 6 ; *Ephes.*, I, 13 ; *II Cor.*, I, 22 ; V, 5 ; *Rom.*, VIII, 26.

[3] Ἓν πρᾶγμα πολυπρόσωπον.

[4] Basile, *Ep.* CCX, 3 ; Athanase, *C. Arian.*, *Orat.*, IV, 25.

[5] Τρόπος ὑπάρξεως, τρόπος ἀποκαλύψεως.

[6] *C. Arian. Orat.*, IV, 13.

Saint-Esprit, sa doctrine contenait le germe de ces théories panthéistes qui devaient plus tard interpréter le dogme de la Trinité [1] dans le sens d'une évolution panthéistico-cosmogonique. « L'esprit absolu », dit Hegel [2], « est l'être « éternel, semblable à lui-même, qui devient un autre « lui-même et qui reconnaît celui-ci pour lui-même; « c'est l'être immuable, qui est immuable en ce sens « qu'il rentre constamment en lui-même après avoir été « autre que lui-même. Que l'Etre éternel devient un « autre lui-même, voilà ce que la religion chrétienne a « voulu exprimer en disant qu'il a créé le monde. Celui-« ci est posé comme étant un autre. Il est à remarquer « que cet autre n'est pas un être différent de l'Etre « éternel, mais que l'Etre éternel apparaît en lui. De là, « en troisième lieu, l'égalité de l'autre et de l'Etre éternel, « l'Esprit, le retour de l'autre dans le premier (!) ».

Si nous prenons ce qu'il y a de commun dans cette triple erreur de l'arianisme, du trithéisme et du sabellianisme (modalisme), nous les verrons toutes trois partir de cette supposition fausse que la nature et la personne sont identiques, tandis que le dogme de l'Eglise se fonde sur la différence virtuelle de la nature et de la personne, que l'Eglise a toujours fermement maintenue. On peut

[1] Bœhme, Schelling, Schleiermacher, Hegel.

[2] *Œuv.*, XVII, p. 523. — D'après Schleiermacher (*der christl.*, *Glaube*, I, Bd. s. 185) le développement successif du monde n'est que le développement même de Dieu. Le même auteur fixe comme Sabellius trois périodes : La première est Dieu devenant nature ; la seconde, Dieu devenant homme, enfin la troisième, Dieu devenant esprit. — V. Staudenmaier, *Phil. des Christenth.*, I, p. 373 et suiv.

donc dire qu'un caractère commun à toutes ces hérésies, c'est de nier et de méconnaître l'activité immanente de Dieu, ainsi que l'évolution intérieure de la vie divine. D'un autre côté, l'hérésie, en oscillant toujours dans un intervalle dont le monarchianisme et le trithéisme forment les deux points extrêmes, confirme le caractère divin de la doctrine chrétienne qui concilie cette antithèse en distinguant la nature de la personne (hypostase). Cette distinction n'a que des analogies éloignées dans le monde créé, mais elle trouve sa réalisation complète dans la vie divine infiniment supérieure à toute vie finie.

Maintenant que nous avons exposé la substance de la doctrine, et montré qu'elle a son fondement dans les sources mêmes de la révélation, nous répondrons à la dernière question qui nous reste : Est-il possible de justifier le mystère de la Trinité au tribunal de la raison? ou bien doit-on le répudier comme violant les lois de la pensée? C'est l'opinion de Strauss[1]. « En vérité », dit-il après avoir reproduit et s'être approprié les objections des premiers adversaires de ce dogme, « quiconque con« fesse le Symbole *Quicunque*, abjure par là même les « lois de la pensée humaine ». Evidemment une double tâche s'impose à la raison à l'égard de ce mystère : elle peut d'abord essayer de le rendre abordable à l'intelligence, de le comprendre spéculativement autant que la chose est possible. Et dût-elle échouer, on ne serait pas encore en droit d'en conclure à une contradiction absolue entre ce mystère et les lois de la pensée. Il resterait en-

[1] Glaubenslehre, t. I, p. 460.

core pour l'apologiste le devoir de réfuter les objections, même dans le cas où il ne se trouverait positivement aucun élément de preuve pour une démonstration spéculative du dogme[1].

« Le dogme de la Trinité est en opposition avec la rai« son », ont dit les Sociniens[2], et après eux Bayle[3], Wegscheider[4], Baur[5] et d'autres encore; « car vous vou« lez nous faire croire qu'un est autant que trois et trois « autant qu'un; qu'il n'y a qu'un vrai Dieu, et que cepen« dant chaque personne doit être vrai Dieu. Il est clair « que cette doctrine mène nécessairement au sabellia« nisme ou bien au trithéisme; à celui-ci, si vous tenez « la distinction des personnes pour réelle et positive; à « celui-là, si au contraire la distinction n'est pour vous « qu'imaginaire et idéale ».

A cela Kuhn répond avec raison : « Contre une opinion « si superficielle et si frivole, disons le mot, si imperti« nente, car *ad rem prorsus non pertinet*, une simple « protestation devrait suffire. Bornons-nous donc à faire

[1] *Si adversarius nihil credat eorum, quæ divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrare contrarium, manifestum est, probationes, quæ contra fidem adducuntur non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.* Thom. Aquin., *Summa theolog.*, I, qu. I, art. 8.

F. Socin., *Christian. relig. breviss. institut. Bibl. F. F. Polon.*, I, p. 625 et suiv.

[3] *Pyrrhonisme.*

[4] *Lehre von der Dreieinigkeit*, III, 562. — Comp. Strauss, 467.

[5] *Dogmatik*, II part., p. 523.

« observer que le dogme de la sainte Trinité n'est pas « une règle de calcul, mais une doctrine métaphysique à « méditer dans les dernières profondeurs de la pensée. « Ses adversaires feraient croire par leur manière de « procéder, ou qu'ils n'y ont point réfléchi, ou qu'ils « attaquent le christianisme de parti pris. Jamais, lors- « qu'il s'agit d'expliquer Dieu, et dans cette doctrine fon- « damentale de la révélation moins que partout, il ne « peut être question de mettre l'Etre absolu compléte- « ment au niveau de notre intelligence, ni d'en donner « une connaissance qui soit claire comme le jour. Il est « un caractère propre aux vérités relatives à Dieu et aux « choses divines, je dis même aux vérités purement ration- « nelles, c'est de présenter à l'esprit des difficultés, par la « raison qu'elles le mettent en présence d'un objet infini « qu'il ne saurait comprendre et embrasser dans ses caté- « gories étroites et bornées [1] ». Comprendre le dogme de la Trinité, ce serait donner un démenti au premier prin-

[1] Ainsi Leibnitz (sur la conformation de la foi avec la raison, § 3) dit :

« Il y a souvent un peu de confusion dans les expressions de ceux qui commettent ensemble la philosophie et la théologie ; ils confondent expliquer, comprendre, prouver, soutenir. Les mystères se peuvent expliquer autant qu'il faut pour les croire, mais on ne les saurait comprendre ni faire entendre comme ils arrivent ; c'est ainsi que, même en physique, nous expliquons plusieurs qualités sensibles, mais d'une manière imparfaite, car nous ne les comprenons pas. Il ne nous est pas donné non plus de prouver les mystères par la raison ; car tout ce qui peut se prouver *a priori* ou par la raison pure, se peut comprendre. Tout ce qui nous reste donc, après avoir ajouté foi aux mystères sur les preuves de la vérité de la religion, qu'on appelle motifs de crédibilité, c'est de les pouvoir soutenir contre les objections..... tout ce qui peut être réfuté d'une manière solide et démonstrative ne pouvant manquer d'être faux ».

cipe, non-seulement de notre foi, mais de toute vraie théodicée, savoir que Dieu est un Etre infini, et par conséquent incompréhensible. La Trinité est le témoignage, l'expression et le sceau de cette incompréhensibilité. Quant aux difficultés qu'on élève, elles sont de telle sorte « qu'un « génie médiocre, capable d'assez d'attention, et se servant « exactement des règles de la logique vulgaire, est en état « de répondre à l'objection la plus embarrassante contre « la vérité, lorsque l'objection n'est prise que de la raison, « et lorsqu'on prétend que c'est une démonstration... Car « on n'a qu'à examiner l'argument suivant les règles, et « il y aura toujours moyen de voir s'il manque dans la « forme, ou s'il y a des prémisses qui ne soient pas encore « prouvées par un bon argument[1] ». L'axiome que *deux choses égales à une troisième sont égales entre elles*[2], ne peut en rien s'appliquer au mystère de la Trinité ; car les trois personnes sont bien égales et identiques quant à

[1] Leibnitz, sur la conformité de la foi avec la raison, § 27. — Hegel lui-même dit à ce propos avec justesse (*Religions philosophie*, II, 186), à cette vérité que Dieu est le seul Dieu en trois personnes, notre raison oppose ses categories de l'être fini et borné : nous disons que trois ne peuvent pas être un, etc..... Mais il n'est nullement question de trois comme nombre ; c'est une ineptie de présenter la question sous cet aspect.

[2] Saint Thomas d'Aquin avait déjà répondu à cette objection (*Summa theolog.*, I, qu. XXVIII, art. 3) : *Ad primum ergo dicendum, quod quæcumque uni et eidem sunt eadem sibi invicem sunt eadem in his, quæ sunt idem re et ratione ; non autem in his, quæ differunt ratione. Unde Philosophus ibidem* (*III Physic.*, XXI) *dicit, quod licet actio sit idem motui, similiter et passio ; non tamen sequitur, quod actio et passio sint idem ; quia in actione importatur respectus, ut a quo est motus in mobili, in passione vero, ut qui est ab alio. Similiter, licet paternitas sit idem secundum rem cum essentia divina et similiter filiatio, tamen hæc duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Unde distinguuntur ab invicem.*

l'essence et à la nature, mais elles ne le sont pas en tant que personnes, et elles diffèrent dans la Trinité. Le Père est Dieu, le Fils est Dieu et le Saint-Esprit est Dieu ; mais il ne s'ensuit pas que le Père soit le Fils, que le Fils soit le Saint-Esprit. La supposition fausse, non démontrée, et même contraire à toute vraie philosophie que l'on trouve au fond de toutes ces objections, consiste à admettre que le rapport entre la nature et la personne est le même pour la nature infinie que pour la nature finie. La distinction entre l'essence et la personne, que notre pensée met dans toutes les choses finies, doit aussi se retrouver en Dieu, mais d'une manière analogue et non pas adéquate [1]. Nous voyons revenir en cette question la loi que, lorsque nous avons traité de l'existence et de la nature de Dieu, nous avons signalée comme le principe suprême et la règle souveraine de la théodicée. Elle se formule ainsi : Tout ce que nous voyons de perfection dans les créatures doit se retrouver d'abord en Dieu, la cause première, mais d'une façon digne de Dieu, digne de l'Etre infini, par conséquent *par analogie* seulement avec les créatures. Par exemple, ce que nous comprenons [2] dans une série d'idées logiquement et ontologiquement distinctes et séparées, comme les idées de justice, de sagesse, de miséricorde, de personnalité, etc., tout cela

[1] *Individuum aliquid reale addit prœter naturam communem, ratione cujus tale individuum est et ei convenit negatio divisibilitatis.* Cf. Thom., *Summa theolog.*, I, qu. XL, art II..... *Individuum addit supra naturam communem aliquid ratione distinctum ab illa.* (Suarez, *Metaphys. Disput.*, V, sect. II, 8, 16.

[2] La justice se conçoit d'elle-même, non la miséricorde, la nature de Dieu se conçoit d'elle-même, non la personne.

doit nécessairement se retrouver en Dieu, mais se retrouve en lui comme dans l'esprit le plus pur, comme dans l'activité la plus haute, comme dans l'Etre infiniment simple, c'est-à-dire sans être divisé comme dans les créatures, ni juxtaposé, mais intimement et indissolublement uni. Car telle est la nature divine : elle est plus vaste et plus riche que toute chose divisible et créée, et en même temps plus une que toute autre unité[1]. Une négation de toute distinction virtuelle[2] en Dieu, et en particulier dans la question qui nous occupe, la négation de toute distinction virtuelle entre la nature et la personne ne saurait être prononcée logiquement que si l'on refuse à l'esprit humain toute connaissance de la divinité[3]. Lorsque cependant l'on surfait les analogies empruntées aux choses finies, jusqu'à en faire des déterminations

[1] Gregor. Naz., *Orat.* XXIV, p. 428.

[2] *Distinctio virtualis seu rationis ratiocinatæ* (κατ' ἐπίνοιαν).

[3] *Intellectus noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas : quæ quidem perfectiones in Deo præexistunt unite et simpliciter, in creaturis autem recipiuntur divise et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium, repræsentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter, ita variis et multiplicibus conceptibus intelletus nostri respondet unum omnino simplex, secundum hujusmocdi conceptiones imperfectæ intellectum. Et ideo nomina Deo attributa, licet significent unam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non synonyma.* — Thom. Aquin., *l. c.*, I, qu. XIII, art. 4. — *Persona significat id, quod est perfectissimum, in tota natura, scil. subsistens in rationali natura. Unde cum omne illud, quod est perfectionis, Deo sit attribuendum eo, quod ejus essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est, ut hoc nomen de Deo dicatur, non tamen eodem modo, quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo, sicut et alia nomina.* Id., *l. c.*, qu. XXIX, art. 3.

adéquates de la nature divine, on tombe nécessairement dans l'erreur, comme nous le prouve l'histoire des adversaires anciens et modernes de la sainte Trinité[1].

Mais si cette analogie des choses finies avec l'infini expose au péril de l'erreur quand on la pousse à l'excès, en revanche on y trouve les éléments de la conception spéculative du dogme. « Les choses visibles », dit saint Thomas[2], « de la considération desquelles la raison s'élève « à la connaissance des choses invisibles, portent en elles- « mêmes un vestige de la ressemblance de Dieu, puis- « qu'elles sont et qu'elles sont bonnes; mais cette res- « semblance est si défectueuse qu'elle est bien loin de « pouvoir nous représenter clairement la nature de Dieu. « Sans doute les effets ont de la ressemblance avec les « causes qui les produisent, puisque tout agent produit « quelque chose qui lui ressemble; mais, d'un autre côté, « jamais l'effet ne représente la parfaite ressemblance de « sa cause. C'est pourquoi le rapport de la raison humaine « avec les vérités de la foi, que connaît seul parfaitement « celui qui contemple la nature même de Dieu, est celui- « ci : La raison peut trouver de vraies analogies de la « foi, mais qui ne suffisent point cependant à fonder une « démonstration pleine et proprement dite, ni une entière « intelligence de la foi[3]. Il est néanmoins toujours utile

[1] C'est ainsi que les objections des Sociniens, de Scleiermacher (*Glaubenslehre*, II, p. 509) et d'autres, proviennent de l'autorité imméritée et exclusive qu'ils donnent aux conceptions finies de la nature et de la personne.

[2] *Contra Gentes*, I, 8; Basile, *C. Eunom.*, II, 32.

[3] Ici se trouve le point de départ de l'erreur de Günther. « Si l'on admet comme vrai », dit-il (Euristhée et Héraclès,

« que la raison s'exerce aux investigations spéculatives, « si médiocre qu'en soit le fruit, pourvu toutefois que « l'on ne s'y livre point avec la prétention de comprendre « et de démontrer le mystère ; car c'est encore un grand

p. 436), « que l'homme est fait à l'image de Dieu, il faut aussi admettre comme certain que de l'image à l'original, il y a moyen de jeter un pont pour passer de l'une à l'autre, en supposant que l'homme soit en état de se connaître lui-même, en sa qualité d'esprit..... Mais s'il a le pouvoir de se connaître lui-même, il aura donc aussi ce qui n'en est qu'un effet, savoir de connaître Dieu et la Trinité. Il n'a donc pas à attendre cette connaissance d'ailleurs, c'est-à-dire d'une révélation surnaturelle ».

A quoi Kuhn (*op. cit. sup.*, p. 644) répond avec raison : « Cette connaissance de Dieu, si loin qu'elle pénètre dans la nature divine, ne peut jamais être qu'analogiquement vraie..... Tel est le caractère essentiel de notre connaissance de Dieu, telle est la mesure de vérité qu'elle ne saurait dépasser, par la raison que l'esprit humain, quoique fait à l'image de Dieu, n'en est pas moins un être créé, d'une autre nature que Dieu et différent de Dieu, d'une différence essentielle et non pas seulement du moins ou plus et par délimitation (*determinatio, negatio*)..... De deux choses l'une, ou bien il faut, par le procédé panthéistique, introduire l'essence divine dans l'essence finie, par la suppression des limites qui bornent celle-ci ; ou bien l'on est nécessairement obligé de dire que l'homme ne connaît Dieu que d'une façon bornée et non adéquate, et qu'il ne saurait embrasser absolument l'absolu ».

Saint Thomas voyait déjà clair dans cette question, lorsqu'il démontrait que Dieu, comme principe de tout être et comme l'être pur, est au-dessus de tout être créé, que la créature par conséquent n'offre qu'une ressemblance incomplète avec Dieu, et que la connaissance de Dieu par la créature, se fondant sur cette ressemblance, ne saurait être comme elle, qu'incomplète, c'est-à-dire analogue. L'être, en effet, ne saurait se considérer comme un genre auquel seraient soumis l'être créé et l'Etre divin, puisque d'une part l'être ne peut en aucun cas former un genre (Cf. Arist., *Métaphys.*, II, 3. οὔτε τὸ ὂν εἶναι γένος), et que de l'autre Dieu est au-dessus de tous les genres par la simplicité infinie comme par la plénitude de son essence.

Summa theolog., I, qu. III, art. 5 : *Deus est principium totius esse, unde non continetur in aliquo genere sicut principium.* (Cf. *Ibid.*, qu. XIII, art. 5. et *De ver.*, qu. II, art. 11) : *Impossibile est, aliquid univoce* (συνωνύμως. Cf. Arist., *Categ.*, I, 1) *prædicari de*

« avantage que d'arriver à un aperçu, quelque faible qu'il « soit, de ces sublimes vérités[1] ».

Quant à la connaissance spéculative de la sainte Trinité en particulier, voici comment il s'en exprime[2] : « Il est « impossible à l'homme de parvenir, par la voie de la

Deo et de creatura. In omnibus enim univocis communis est ratio nominis utrique eorum, de quibus nomen univoce prædicatur, et sic quantum ad illius nominis rationem, univoca in aliquo æqualia sunt..... Creatura autem quantumcumque imitatur Deum, non potest pertingere ad hoc, ut eadem ratione sibi aliquid conveniat et Deo. Illa enim, quæ secundum eamdem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiæ seu quidditatis, sed sunt distincta secundum esse. Quidquid autem est in Deo, hoc est suum proprium esse; sicut enim essentia in eo est idem, quod esse, ita scientia idem est, quod scientem esse in eo. Unde cum esse, quod est proprium unius rei, non possit alteri communicari, impossibile est, quod creatura pertingat ad eamdem rationem habendi aliquid, quod habet Deus, sicut impossibile est, quod ad idem esse perveniat.... Nec tamen potest dici, quod omnino æquivoce (ὁμωνύμως. Cf. Arist., *l. c.*) *prædicetur, quidquid de Deo et creatura dicitur, quia si non esset aliqua convenientia creaturæ ad Deum, secundum rem, sua essentia non esset creaturarum similitudo, et ita, cognoscendo essentiam suam, non cognosceret creaturas..... Unde dicendum est, quod nec omnino univoce, nec pure æquivoce nomen scientiæ de scientia Dei et nostra prædicetur, sed secundum analogiam, quod nihil est aliud dictu quam secundum proportionem.* — « Il se trompe, dit saint Cyrille d'Alexandrie (*De Trin.*, Dialog. III, opp. t. V, p. 456), celui qui place Dieu sous un genre quelconque, puisque rien n'est avant lui ni à côté de lui ». Cf. Gregor. Naz., *Orat.* XII, p. 178. J. Damasc., *De Fid. orthod.*, I, 4.

[1] Saint Thomas répète ici une pensée qui revient fréquemment dans la philosophie d'Aristote (Arist., *Eth. N.*, X, 7) : « Si le résultat auquel nous parvenons est peu de chose par son étendue, il n'en est pas moins supérieur à tout le reste en importance et en dignité ».

[2] *Summa theolog.*, I, qu. XXXII, art. 1 : *Qui autem*, continue-t-il, *probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem, quantum ad dignitatem fidei, quæ est, ut sit de rebus invisibilibus, quæ rationem humanam excedunt... Secundo quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandum fidem adducit rationes, quæ non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim, quod hujusmodi rationibus innitamur, et propter eas credamus.*

« raison naturelle, à la connaissance de la Trinité des « personnes divines. Il a été en effet démontré plus haut « que l'homme ne parvient à la connaissance de Dieu que « par celle des créatures. Car les créatures conduisent à « la connaissance de Dieu, comme l'effet conduit à la con- « naissance de la cause. Ce que la raison naturelle peut « connaître de Dieu, c'est uniquement ce qui lui appar- « tient nécessairement comme au principe des êtres, « comme au Créateur. Mais la puissance créatrice est « commune à toute la Trinité, elle appartient à l'unité de « l'essence divine et non à la pluralité des personnes; la « raison naturelle peut donc seulement connaître en Dieu « ce qui a rapport à l'unité de la nature, et non ce qui a « rapport à la distinction des personnes ».

A l'exemple des Pères [1], saint Thomas a indiqué les jalons sur lesquels doit se guider la spéculation, pour ne pas courir le risque, lorsqu'elle s'enfonce dans les profondeurs de ce mystère, de s'égarer et de substituer au dogme les fantômes de l'imagination [2]. La vraie intelligence du dogme ne peut venir que de l'enseignement de l'Eglise, et ne doit en aucun cas y contredire [3]. La préten-

[1] Basile, *Homil.*, XXIX; Iren., *adv. Hæres.*, II, 48; Gregor. Naz., *Orat.* XXXVII, p. 597.

[2] Ce que Leibnitz a dit il y a longtemps est toujours vrai. (*Theodic.*, I.) On peut dire des explications des mystères qui se débitent par ci, par là, ce que la reine de Suède disait sur la couronne qu'elle avait quittée : *Non mi bisogna e non mi basta.*

[3] *Trinitate posita congruunt hujusmodi rationes, non tamen ita, quod per hujusmodi rationes sufficienter probetur mysterium Trinitatis.* id. *l. c.* *Quod ad istam quæstionem attinet,* dit saint Augustin (*De Trinit.*, IX, 1, 49), *credamus Patrem et Filium et*

tion d'avoir compris et exposé à fond l'évolution immanente de la vie divine est inadmissible, quelle que soit l'explication que l'on en donne. C'est un mystère impénétrable à tout esprit créé.

D'un autre côté l'Ecole est bien éloignée de repousser toute tentative de l'esprit humain pour pénétrer aussi avant que possible dans l'intelligence du mystère. Au contraire, saint Thomas déclare formellement, à l'exemple de saint Augustin [1], que nous devons nécessairement trouver dans la créature des vestiges de la Trinité. En tout effet, dit-il, la cause apparaît d'une manière quelconque, mais diverse. Il y a des effets dans lesquels la force active se montre bien, mais non dans sa forme ou dans son espèce; c'est ainsi que le feu se montre dans la fumée. C'est ce qu'on appelle *repræsentatio vestigii;* ainsi à l'inspection d'une piste, nous jugeons que quelqu'un a passé sans pouvoir néanmoins reconnaître qui a passé. Il y a aussi des effets qui représentent la cause par la similitude de la forme ; c'est ainsi qu'une statue représentera Mercure; c'est ce qu'on appelle *repræsentatio imaginis.* Toute l'évolution de la vie intime de Dieu repose sur deux actes : connaître et aimer. Le Fils est en-

Spiritum sanctum esse unum Deum. Hoc autem quæramus intelligere, ab eo ipso quem intelligere volumus, auxilium precantes.

[1] *De Trinit.*, XVII, 10. Cf. *Ibid.*, XV, 1 : *Quæ (natura creatrix Dei) utrum sit Trinitas, non solum credentibus Scripturæ divinæ auctoritati, verum etiam intelligentibus aliqua, si possumus, ratione jam demonstrare debemus.* Cf. Athanas., *C. Arian.*, II, 78. — L'Eglise nomme le Fils *lumière de la lumière.* Les saints Pères voient dans la lumière le symbole de la Trinité. (Cf. Augustin, *De symb ad Catech.*, c. III.) Il est certain que le Ternaire est une loi fondamentale de l'univers, le cachet du divin. (V. Bæhr, *Symbolick*, I. p. 150.)

gendré comme Verbe de l'intelligence et le Saint-Esprit procède comme amour de la volonté. C'est pourquoi dans les êtres raisonnables, doués d'intelligence et de volonté, la Trinité se manifeste *per repræsentationem imaginis*. Car là, comme dans la Trinité, il y a un Verbe qui est engendré et un amour qui procède [1].

Notre âme est créée à l'image de Dieu et rappelle par conséquent son modèle, bien que, suivant l'observation de saint Augustin [2], loin d'être une image adéquate de Dieu, elle se trouve à une distance infinie au-dessous de lui. Elle n'est pas éternelle comme Dieu, elle n'est pas en un mot de la même nature que lui. Toutefois de toutes les créatures il n'en est pas qui se rapproche plus de la nature de Dieu que l'homme, et voilà pourquoi nous reconnaissons en lui l'image de Dieu, c'est-à-dire de cette Trinité ineffable, à la ressemblance de laquelle il doit de plus en plus se conformer. « En effet, nous « sommes et nous connaissons que nous sommes, et « nous aimons notre être ainsi que la connaissance que « nous en avons. Aucune illusion n'est possible sur ces « trois objets: car, comme je connais que je suis, ainsi « je connais que je me connais. Lorsque j'aime ces « deux choses, j'y en ajoute une troisième de la même

[1] Thom. Aquin., *Summa theolog.*, I, qu. XLV, art. 7.

[2] *Non secundum formam corporis homo factus est ad imaginem Dei, sed secundum rationalem mentem.* (Augustin, *De Trinit.*, XII, 7.) *Cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a dicente et amoris ab utroque, in quantum invenitur processio verbi secundum intellectum et processio amoris secundum voluntatem, anima potest dici imago Trinitatis increatæ per quamdam repræsentationem speciei.* (Thom. Aquin., *Summa theolog.*, I, qu. XCIII, art. 6.)

« importance que les deux autres[1] ». « Et ces trois choses « n'en font qu'une, ne sont qu'un seul et même être[2] ».

Ecoutons maintenant les profondes explications auxquelles, encouragées par l'exemple de saint Augustin, se sont essayées les écoles théologiques postérieures. « On ne « peut nier », dit saint Anselme de Cantorbéry, « qu'alors « que l'esprit se reconnaît et qu'il se pense, pour ainsi « parler, lui-même, une image de lui-même ne naisse « dans la pensée. C'est quelque chose qui se produit « d'une façon parfaitement claire, lorsqu'on pense à tout « autre objet que son propre esprit. Si, par exemple, je « pense à un absent connu de moi, ma pensée revêt la « forme de son image telle qu'elle existe dans ma mé- « moire. Cette image que j'ai dans ma pensée est le « verbe de cet homme, que je parle, tandis que je « pense à lui. L'âme raisonnable a donc, lorsqu'elle « se reconnaît elle-même par la pensée, sa propre « image en elle, née d'elle, c'est-à-dire la pensée d'elle- « même, comme une empreinte frappée à son effigie,

[1] *Civit. Dei*, XI, 26. C'est surtout dans le *De Trinit.*, XII et XV, que saint Augustin développe cette pensée que la mémoire, *memoria* (l'esprit comme sujet de la pensée et de la conscience), *intelligentia et voluntas*, offrent une analogie de notre esprit avec la Trinité. — « Le Père est Dieu, dit saint Ambroise (*De dignit. cond. hum.*, c. II), le Fils est Dieu et le Saint-Esprit est Dieu, et toutefois ce ne sont pas trois Dieux mais un seul Dieu. De même l'intelligence est l'âme, la volonté est l'âme, la mémoire est l'âme, et néanmoins ce ne sont pas trois âmes, mais une seule âme, douée de trois facultés ».

[2] *Et est quædam imago Trinitatis, ipsa mens et notitia ejus, quod est proles ejus ac de se ipsa verbum ejus et amor tertius et hæc tria unum atque una substantia. Nec minor proles, dum tantam se novit mens, quanta est : nec minor amor, dum tantum se diligit quantum novit et quantus est.* (*De Trinit.*, XI, 12.)

« bien qu'elle ne puisse se séparer de son image que « par la pensée, et cette image c'est son verbe [1].

« Que fait donc l'esprit », se demande un orateur de nos jours [2], « lorsque, renfermé au dedans de lui-même, « imposant silence à tout le reste, il vit de sa vie pro- « pre?... Il pense, c'est son premier acte. Mais la pensée, « est-ce l'esprit lui-même ou quelque chose qui est dis- « tinct de l'esprit? Ce n'est pas l'esprit lui-même, car la « pensée vient et passe, tandis que l'esprit demeure « toujours... Ma pensée et mon esprit sont deux. Je me « parle à moi-même dans la solitude de mon entende- « ment; je m'interroge, je me réponds; ma vie inté- « rieure n'est qu'un colloque continuel et mystérieux. Et « pourtant je suis un. Ma pensée, quoique distincte de « mon esprit, n'en est pas séparée; quand elle est pré- « sente, mon esprit la voit en lui; quand elle est ab- « sente, il la cherche en lui. Je suis un et deux à la fois. « Ma vie intellectuelle est une vie de relation; j'y re- « trouve ce que j'ai remarqué dans la nature extérieure, « unité et pluralité; unité résultant de la substance « même de l'esprit, pluralité résultant de son action ».

« Mais qui oserait nier », poursuit saint Anselme, « que « l'intelligence suprême, alors qu'elle se conçoit, se « pensant elle-même (se parlant intérieurement), ne pro-

[1] Anselm., *Monolog.*, c. XXXIII : *Habet igitur mens rationalis cum se cogitando intelligit, secum imaginem suam ex se natam, id est cogitationem sui ad sui similitudinem, quasi sua impressione formatam, quamvis ipsa se et sua imagine non nisi ratione sola separare possit, quæ imago ejus verbum ejus est.*

[2] Lacordaire, t. III, *Conférence de Notre-Dame.* 46e *conférence. De la vie intime de Dieu*, p. 510.

« duise une image essentiellement semblable à elle, c'est-« à-dire son Verbe, l'image, la forme et l'expression de « l'intelligence suprême[1] ? »

Qu'est-ce, au reste, que cette parole intérieure, cette pensée de l'esprit? une opération intime, *immanente*, par opposition à l'acte qui passe au dehors, qui est *transitif*, qui a pour but un objet extérieur[2]. Ainsi nous trouvons dans notre pensée une image de l'activité immanente de Dieu, de son évolution trinitaire éternelle, différente de son action *ad extra* dans le temps. Et la pensée est en vérité un produit de l'intelligence[3], son enfantement, son verbe. L'esprit, en se pensant lui-même, se reconnaît dans son image, dans la pensée qu'il a de lui-même. Tandis qu'il se pense ainsi, l'esprit se reproduit en quelque sorte lui-même.

Dieu est esprit; son premier acte est donc la pensée; mais il ne pense pas, comme l'esprit créé, en passant par une série d'opérations intellectuelles différentes. Il n'a qu'une pensée, mais qui remplit l'éternité. Il se pense, et en se pensant il pense tout ce qui est intelligible, savoir lui-même, souveraine raison, original et fondement de

[1] *Hebr.*, I, 3. *Quis neget, summam sapientiam, cum se dicendo intelligit, gignere consubstantialem sibi similitudinem suam, id est Verbum suum.* Id. *l. c.*

[2] *Sicut secundum actionem, quæ tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra ; ita secundum actionem, quæ manet in ipso agente, attenditur processio quædam ad intra. Hoc maxime patet in intellectu, cujus intelligere manet in intelligente.* (Thom. Aquin., *Summa theolog.*, I, qu. XXVII, art. 1.

[3] *Quicumque intelligit, hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ, ex vi intellectiva et ex ejus notitia procedendo. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis, significatum verbo oris.* Id., *l. c.*

toute vérité [1]. Aussi son Verbe, le Fils qu'il engendre, contient toute vérité. « Comme le Père se connaît lui-« même et toutes choses en son unique Verbe, cet unique « Verbe est l'expression du Père et de toutes les créa-« tures [2] ».

En nous l'art de connaître ne fait pas qu'un avec la substance intelligente; pour nous, être ce n'est pas la

[1] *Oportet dicere, quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. Quæ quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium.* (Thom. Aquin., *Summa theolog.*, I, qu. XLIV, art. 3.) *Quidquid est in Deo ut intellectum est ipsum vivere vel vita ejus. Unde cum omnia, quæ facta sunt a Deo, sint in ipso ut in intellectu, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina.* Id., *l. c.*, qu. XVIII, art. 4.

[2] Id., *loc. cit.*, qu. XXXIV, art. 3. Il ajoute (ad 3) : *Creaturæ non cognoscuntur a Deo per scientiam a creaturis acceptam, sed per essentiam suam* (ad 5) : *Non est aliquid minus in Verbo Dei, quam in scientiæ Dei, ut August. dicit* (*De Trinit.*, XV, 14); (ad. 4) : *et propter hoc in divinis est unicum tantum Verbum.* (Cf. Anselm., *Monolog.*, XXXIII :) *Uno eodemque Verbo dicit* (*Deus*) *seipsum et quæcumque fecit* (XXXIV). *Quemadmodum opus, quod fit secundum aliquam artem et antequam fiat et postquam dissolvitur semper est in ipsa arte non aliud quam ars ipsa. Idcirco ille summus Spiritus, cum dicit seipsum, dicit omnia, quæ facta sunt. Nam et antequam fierent et cum corrumpantur semper in ipso sunt, non quod in seipsis, sed quod est idem ipse. Etenim in seipsis sunt essentia mutabilis, secundum immutabilem rationem creata ; in ipso vero sunt ipsa prima essentia, et primæ existendi veritas.* — Saint Anselme expose ici la doctrine généralement adoptée par les saints Pères. — Cf. Augustin (*De Genes. ad litter.*, V, 15) : *In qua vita vidit omnia quæ fecit...., non præter seipsum videns.* — De même qq. LXXXIII, qu. LVI. (Cf. Thom., *l. c.*, qu. XIV, art. 5). — *De civit. Dei*, XI, 19 : *Omnia hæc aliter in Verbo Dei cognoscuntur ab Angelis, ubi habent causas rationesque suas, secundum quas facta sunt, incommutabiles.* — *De Trinit.*, VI, 10, il dit en parlant du Verbe : *Artem, plenam omnium rationum viventium incommutabilium, et omnes unum in ea ; sicut ipsa unum de uno. Ibi novit Deus omnia quæ fecit per ipsam.* — *In Joan.*, I. *Foris corpora sunt, in arte vita sunt.* — De même saint Basile (*Hexam. Hom.*, VII, 1.) Eusèbe, *Demonstr. Evang.*, IV, 5, qui en déduit l'adoration du

même chose que penser; c'est pourquoi la parole ou le verbe que nous produisons dans l'acte de la pensée, n'est pas essentiellement un avec la substance qui le produit. « Mais le *connaître* divin est la substance même du sujet « qui connaît, et il n'est pas ici de différence entre la « puissance et l'acte, c'est pourquoi le Verbe se produit « sous la forme d'une personne consubstantielle, et il est « dit proprement *engendré* et *Fils*, tandis que, dans l'évo- « lution de notre connaissance propre et intime, le Verbe « qui se produit est seulement semblable à son principe, « mais non de même nature que lui [1] ». Chez l'homme, la connaissance propre et intime n'offre donc dans sa procession qu'une simple analogie et non une entière ressemblance avec ce qui se passe dans la conscience divine. Dans l'homme les distinctions ne sont qu'idéales et non réelles, consubstantielles, hypostatiques comme en Dieu. La différence se fonde sur la nature même de l'être créé, chez qui l'être et le penser, la puissance et l'acte, sont séparés. En Dieu, pour qui cette séparation n'existe point, le sujet connaissant et l'objet connu constituent des relations non-seulement idéales, mais hypostatiques, sont des formes subsistantes.

« C'est », dit Bossuet [2], « par l'effet de cette parole : « Faisons l'homme à notre image », que l'homme pense;

Verbe. Εἴτε ζωή τις ἔστιν ἐν τοῖς οὖσιν, ὃ γεγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν (*Jean*, I, 3. 4). Ἐξ αὐτοῦ γὰρ καὶ δι' αὐτοῦ ἡ τῶν ὅλων ζώωσίς τε καὶ ψύχωσις· Cf. Petav., *De Deo*, IV, 2. — C'est pourquoi le Verbe est le révélateur de la vérité naturelle et surnaturelle.

[1] Id., *loc. cit.*, qu. XXVII, art. 2.

[2] *Elévations sur les Mystères*, II, sem. IV. élev.

« et penser, c'est concevoir. Toute pensée est conception « et expression de quelque chose [1] ; toute pensée est l'ex- « pression, et par là une conception de celui qui pense, si « celui qui pense pense à lui-même et s'entend lui- « même ; et c'en serait une conception et une expression « parfaite, éternelle, substantielle, si celui qui pense était « parfait, éternel, et s'il était par sa nature tout substance, « sans rien avoir d'accidentel en lui-même, ni rien qui « puisse être surajouté à sa pure et inaltérable substance. « Dieu donc, qui pense substantiellement, parfaitement, « éternellement, et qui ne pense ni ne peut penser qu'à « lui-même, en pensant connaît quelque chose de sub- « stantiel, de parfait et d'éternel comme lui ; c'est là son « enfantement, son éternelle et parfaite génération. Car « la nature divine ne connaît rien d'imparfait; et en elle « la conception ne peut être séparée de l'enfantement. « C'est donc ainsi que Dieu est Père, c'est ainsi qu'il « donne naissance à un Fils qui lui est égal ».

Après saint Thomas et Bossuet, Lacordaire développe à son tour cette pensée avec sa vive et populaire éloquence :

« Dieu », dit-il [2], « est un esprit, son premier acte est « donc de penser. Mais sa pensée ne saurait être comme « la nôtre multiple, sans cesse naissante pour mourir et « mourant pour renaître. La nôtre est multiple, parce « qu'étant finis, nous ne pouvons nous représenter qu'un « à un tous les objets susceptibles de connaissance ; elle

[1] L'hébreu n'a qu'un mot pour dire *connaître* et *engendrer* : ידע

[2] *Conférence* XLVI.

« est sujette à périr, parce que nos idées se pressant l'une « après l'autre, la seconde détrône la première et la troi- « sième précipite la seconde. En Dieu, au contraire, dont « l'activité est infinie, l'esprit engendre d'un seul coup « une pensée égale à lui-même, qui le représente tout « entier et qui n'a pas besoin d'une seconde, parce que « la première a épuisé l'abîme des choses à connaître, « c'est-à-dire l'abîme de l'infini. Cette pensée unique et « absolue, premier et dernier-né de l'esprit de Dieu, « reste éternellement en sa présence comme une repré- « sentation exacte de lui-même; ou, pour parler le lan- « gage des livres saints, comme son image, la splen- « deur de sa gloire et la figure de sa substance [1]. Elle est « sa parole, son Verbe intérieur, comme notre pensée est « aussi notre parole ou notre verbe; mais, à la différence « du nôtre, Verbe parfait qui dit tout à Dieu en un seul « mot, et qui le dit toujours, sans se répéter jamais..... « Et de même qu'en l'homme la pensée est distincte de « l'esprit sans en être séparée, ainsi, en Dieu, la pensée « est distincte sans être séparée de l'esprit divin qui la « produit. Le Verbe est consubstantiel au Père, selon « l'expression du concile de Nicée, qui n'est que l'éner- « gique expression de la vérité. Mais, ici comme dans le « reste, il existe entre Dieu et l'homme une grande diffé- « rence. Dans l'homme la pensée est distincte de l'esprit « d'une distinction imparfaite, parce qu'elle est finie; en « Dieu, la pensée est distincte de l'esprit d'une distinc- « tion parfaite, parce qu'elle est infinie; c'est-à-dire « qu'en l'homme la pensée ne va pas jusqu'à être une

[1] *II Cor.*, IV, 4; *Hebr.*, I, 3.

« personne, tandis qu'en Dieu elle va jusque-là. Le mys-
« tère de l'unité dans la pluralité ne s'accomplit pas tota-
« lement dans notre intelligence, et c'est pourquoi nous
« ne pouvons pas vivre de nous seuls. Nous cherchons
« au dehors l'aliment de notre vie ; nous avons besoin
« d'un entretien étranger, d'une pensée qui nous soit
« autre et qui pourtant nous soit proche. En Dieu, la
« pluralité est absolue aussi bien que l'unité, et c'est pour-
« quoi sa vie se passe tout entière au dedans de lui-
« même, dans le colloque ineffable d'une personne divine
« à une personne divine, du Père sans génération au Fils
« éternellement engendré [1] ».

Ainsi donc la nature unique de Dieu paraît en deux hypostases se rapportant l'une à l'autre, et par conséquent distinctes. Le Père engendre son Fils et lui communique toute son essence avec toutes ses perfections. Le Fils lui est donc consubstantiel ; mais cette substance est en lui d'une manière différente que dans le Père. Dans le Père c'est une substance qui se communique, et dans le Fils une substance communiquée. Ainsi Dieu se parle éternellement à lui-même, se connaissant de toute éternité et de toute éternité engendrant un autre lui-même : *Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui* [2]. Le Père est le

[1] Original et copie, Père et Fils, *Principium et principiatum. — Manifestum est, quod quanto aliquis magis intelligit, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti et magis unum. Nam intellectus, secundum hoc quod actu intelligit, fit magis unum cum intellecto. Unde cum divino intellectui intelligere sit in fine perfectionis, necesse est, Verbum divinum esse perfecte unum cum eo, a quo procedit.* (Thom. *l. c.* qu., XXVII, art. 1.)

[2] Ps. II, 7. C'est ainsi que les saints Pères interprètent ce

type absolu de toute paternité, car son Fils est sa vivante et parfaite image, ce qui ne peut avoir lieu dans la génération des créatures [1]. Pourquoi Dieu n'aurait-il pas un Fils? Pourquoi l'Etre suprême serait-il privé de cette fécondité qu'il a donnée à sa créature? « Moi qui fais en-« gendrer, je ne pourrais engendrer [2]? »

Mais l'évolution de la vie divine ne s'arrête pas plus à la génération du Fils, que notre vie intime ne s'arrête à la pensée. L'homme ne se borne pas à penser, il aime. Par la pensée il évoque devant son âme l'image du monde extérieur ou même l'image du moi. Dans l'acte du désir et de l'amour, nous tendons vers cette image ou cet objet pour nous unir à lui et l'unir à nous [3]. L'amour n'est pas

passage. — Cf. Athanas. *De decret. Synod. Nic.* 13. — *C. Arian.*, IV, 24. Basil., *c. Eunom.*, II, 24.

« Je ne trouve rien, dit Leibnitz (*Miscellan. VI. Remarque sur le livre d'un Antitrin.*) dans les créatures de plus propre à illustrer ce sujet, que la réflexion des esprits, lorsqu'un même esprit est son propre objet immédiat, et agit sur soi-même, en pensant à soi-même et à ce qu'il fait. Car ce redoublement donne une image ou ombre de deux substances respectives dans une même substance absolue, savoir de celle qui entend, et de celle qui est entendue; l'un et l'autre de ces êtres est subtantiel, l'un et l'autre est un concret individu, et ils diffèrent par des relations mutuelles, mais ils ne sont qu'une seule et même une substance individuelle absolue ».

[1] Anselm., *Monolog.*, XXXIX, XL, XLI.

[2] *Isaïe*, LXVI, 9.

Manifestum est, quod Deus seipsum naturaliter intelligit, sicut et naturaliter est. Suum enim intelligere est suum esse. Verbum igitur Dei se ipsum intelligentis naturaliter ab ipso procedit, et cum Verbum Dei sit ejusdem naturæ cum Deo dicente et sit similitudo ipsius, sequitur, quod hic naturalis processus sit in similitudinem ejus, a quo processio est cum identitate naturæ. Hæc est autem vera generationis ratio. Thom., *c. Gent.*, IV, 11.

[3] *Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quæ-*

l'esprit ; mais il procède de l'esprit. L'amour n'est pas la pensée, mais il suit la pensée. Cependant c'est l'esprit qui aime, comme c'est l'esprit qui pense, car la volonté ne peut rien aimer qui n'ait été auparavant conçu et connu par l'esprit [1]. Comme en la créature, de même en Dieu. De toute éternité le Père engendre le Fils et le Fils connaît le Père. De cet échange mutuel procède la troisième relation hypostatique dans la divinité, c'est-à-dire le Saint-Esprit, qui est l'amour éternel, infini et hypostatique du Père pour le Fils et du Fils pour le Père. De même que la connaissance, l'amour n'est point un accident, un fait passager et isolé dans la vie divine. C'est l'essence divine elle-même paraissant dans une troisième relation, celle de l'amour, qui procède du Père et du Fils [2]. C'est pourquoi la procession du Saint-Esprit est une procession qui vient du Père et du Fils comme d'un principe unique.

dam alia processio, scilicet, processio amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. Thom., *l. c.*, qu. XXVII, art. 3, 4.

[1] Thom., *l. c.*

[2] *Quia igitur ostensum est, quod in omni natura intellectuali est voluntas, Deus autem intelligens est, oportet, quod in ipso sit voluntas ; non quidem, quod voluntas Dei sit aliquid ejus essentiæ superveniens, sicut nec intellectus, sed voluntas Dei est ipsa ejus substantia; sequitur, quod una res sint in Deo intellectus et voluntas. Et quia ostensum est, quod operatio Dei sit ipsa ejus essentia, et essentia sit ejus voluntas, sequitur quod in Deo non est voluntas secundum potentiam vel habitum, sed secundum actum... Ostensum est autem, quod omnis actus voluntatis in amore radicatur : unde oportet, quod in Deo sit amor et quia proprium objectum divini amoris est ejus bonitas, necesse est, quod Deus primo et principaliter suam bonitatem et seipsum amet. Cum autem ostensum est, quod amatum necesse est aliqualiter esse in voluntate amantis, ipse autem Deus seipsum amat, necesse est, quod ipse Deus sit in sua voluntate ut ama-*

Voici maintenant la différence entre la faculté de connaître ou l'intelligence et la volonté[1]. L'intelligence s'exerce à reproduire en elle-même l'image de l'objet. Il n'en est pas de même de la volonté ; elle s'affirme par l'effort qu'elle fait pour atteindre l'objet voulu. Le résultat dans l'ordre de la connaissance est la ressemblance de l'image ou de l'idée, c'est en quelque sorte une génération, puisque tout principe générateur engendre son semblable. Le résultat dans l'ordre de la volonté, c'est un entraînement, un mouvement vers quelque chose. Ce qui se produit donc dans l'ordre de l'amour, ne se manifeste pas sous la forme d'engendré et de fils, mais sous celle de l'esprit, nom par lequel on désigne un mouvement vital ou bien un entraînement, comme on dit de quelqu'un qu'il est mû ou entraîné par amour à faire quelque chose. Ainsi l'Esprit est *l'aspiration hypostatique de l'amour*[2],

tum in amante. Est autem amatum in amante secundum quod amatur. Amare autem quoddam velle est; velle autem Dei est ejus esse; esse igitur in voluntate sua per modum amoris, non est esse accidentale, sicut in nobis, sed essentiale. Unde oportet, quod Deus secundum quod consideratur ut in sua voluntate existens sit vere et substantialiter Deus. Id. c. *Gent.*, IV, 19.

[1] *Hæc est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem... Voluntas autem fit in actu ex hoc, quod habet quamdam inclinationem in rem volitam... Processio igitur... quæ attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, procedit ut spiritus; quo nomine quædam vitalis motio et impulsio designatur prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum.* Thom., *l. c.*, art. 4. *Convenit Deo per modum amoris procedenti ut spiritus dicatur, ejus spiratione quasi quadam aspiratione existente.* Id. c. *Gent.*, IV, 19.

[2] *Quod autem aliquid sit in voluntate ut amatum in amante, ordinem*

l'embrassement personnel, ineffable, éternel du Père et du Fils[1], le gage de leur amour; qui met en relief leur unité de substance par leur unité d'esprit; et dans lequel ils s'aiment et jouissent en s'aimant de leur félicité. Il est le Saint-Esprit, car, comme la connaissance de Dieu ou son Verbe est véritable, ainsi son amour est saint. Aussi est-ce le Saint-Esprit qui nous communique l'amour de Dieu qui nous sanctifie, comme le Fils, Verbe du Père, *plein de vérité,* est l'organe de sa révélation.

Lacordaire[2] a mis à la portée de tous cette profonde doctrine de saint Thomas : « Quand nous avons pensé, un « second acte se produit: nous aimons. La pensée est un « regard qui amène son objet en nous-mêmes ; l'amour est « un mouvement qui nous entraîne au dehors vers cet objet « pour l'unir à nous et nous unir à lui, et accomplir ainsi « dans sa plénitude le mystère des relations, c'est-à-dire « le mystère de l'unité dans la pluralité. L'amour est à « la fois distinct de l'esprit, et distinct de la pensée ; dis- « tinct de l'esprit où il naît et où il meurt ; distinct de la « pensée par sa définition même, puisqu'il est un mou-

quemdam habet ad conceptionem, qua ab intellectu concipitur, et ad ipsam rem, cujus intellectualis conceptio dicitur verbum; non enim amaretur aliquid, nisi aliquo modo cognosceretur; nec solum amati cognitio amatur, sed secundum quod in se bonum est. Id., *l. c.*

[1] Augustin, *De Trinit.*, VI, 10 : *Ille igitur ineffabilis quidam complexus Patris et Imaginis non est sine perfruitione, sine charitate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, dilectatio, felicitas... est in Trinitate Spiritus sanctus, non genitus sed genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum.*

[2] Lacordaire, *ibid.*

« vement d'étreinte, tandis que la pensée est une simple « vue. Et néanmoins il procède de l'un et de l'autre, et il « ne fait qu'un avec tous les deux. Il procède de l'esprit, « dont il est l'acte ; et de la pensée, sans laquelle l'esprit « ne verrait pas l'objet qu'il doit aimer ; et il reste un « avec la pensée et l'esprit dans le même fond de vie où « nous les retrouvons tous trois, inséparables toujours « et toujours distincts.

« En Dieu, il en est de même. Du regard coéternel « qui s'échange entre le Père et le Fils, naît un troisième « terme de relation, procédant de l'un et de l'autre, réel- « lement distinct de l'un et de l'autre, élevé par la force « de l'infini jusqu'à la personnalité, et qui est le Saint- « Esprit, c'est-à-dire le saint mouvement, le mouve- « ment sans mesure et sans tache de l'amour divin. « Comme le Fils épuise en Dieu la connaissance, le Saint- « Esprit épuise en Dieu l'amour, et par lui se termine le « cycle de la fécondité de la vie divine ».

L'Esprit procède comme amour, du Père et du Fils, du Verbe du Père et du Père dont le Fils est le Verbe, car rien ne saurait être aimé, s'il n'était connu dans une certaine mesure. Or, *l'expression de la connaissance du Père est le Fils, le Verbe*.

C'est ainsi que s'offrent à nous les trois hypostases de la divinité. « Le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint- « Esprit est Dieu. Et cependant ce ne sont pas trois Dieux, « mais un seul Dieu ». Et il n'y a que trois hypostases, car il n'y a que deux actes immanents de Dieu ; la connaissance et l'amour. Dieu connaît tout d'un seul acte et aime aussi tout d'un seul acte. C'est pourquoi il n'y a qu'un Verbe unique, infini, parfait et éternel, et un seul

amour, infini, parfait, éternel. Ainsi se manifeste et se consomme son infinie fécondité [1].

Dieu est donc le modèle de la paternité sur terre [2], l'idéal de l'amour. L'essence de l'amour, qu'est-ce autre chose que le désir de se donner? Tel est le caractère particulier de l'amour [3]; l'amour suprême ne sera possible que là où deux personnes se donnent mutuellement l'une à l'autre, sans pour cela renoncer à leur personnalité, et s'unissent, non-seulement en pensée, mais dans leur vie et leur être. Ce degré d'amour est inaccessible à l'homme.

Dieu seul peut y atteindre. C'est dans le sein de la divinité que nous apparaît l'amour dans sa perfection sublime. La vie de Dieu est une vie d'amour, une incessante *aspiration* d'amour infini. Nous avons vu cet amour dans la révélation de la Trinité, nous l'avons vu encore dans le don que le Fils et le Saint-Esprit font d'eux-mêmes aux fidèles dans le sacrifice et les sacrements. « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi, et moi en lui [4]. Afin qu'ils ne soient « qu'un comme nous ne sommes qu'un [5] ». C'est dans cet

[1] *Processiones in divinis accipi non possunt nisi secundum actiones, quæ in agente manent. Hujusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duæ scil. intelligere et velle.... Deus uno simplici actu omnia vult... Unde est in eo solum unum verbum perfectum et unus amor perfectus; et in hoc ejus perfecta fœcunditas manifestatur.* Id., *l. c.*, art. 5.

[2] *Ephés.*, III, 15.

[3] *Amor est diffusivus sui*; tel est l'axiome de l'Ecole. Cf. Bonavent. p. 156, n. 1.

[4] *Jean*, VI, 57.

[5] *Jean*, XVII, 11

amour, dans cet abandon réciproque que réside la félicité de Dieu. « Car la félicité », dit Richard de Saint-Victor, « ne peut s'imaginer sans amour [1]. Jamais on ne dira de « quelqu'un qu'il possède l'amour, dans le sens propre « du mot, lorsqu'il recherche son bien-être et sa propre « satisfaction. Pour que l'amour soit véritable, il doit « tendre vers un autre. Sans doute, en admettant que « Dieu fût unipersonnel, il pourrait néanmoins ressentir « l'amour et aimer sa créature ; mais il ne pourrait res- « sentir pour elle l'amour suprême, car alors son amour

[1] *Dicimus, quod in illo summo bono universaliterque perfecto sit totius bonitatis plenitudo atque perfectio. Ubi autem totius bonitatis plenitudo est, vera et summa charitas deesse non potest. De Trinit.*, III, 2. De même, de la félicité de la vie divine il conclut la Trinité (*l. c.* III, Cf. V, 2.). *Quod de pluritate personarum plenitudo bonitatis convincit et probat, plenitudo felicitatis simili ratione approbat. Conscientiam suam unusquisque interroget, et procul dubio et absque contradictione inveniet, quia sicut nihil charitate melius, sic nihil charitate jucundius. Necesse est itaque in summa felicitate charitatem non deesse. Ut autem charitas in summo bono sit, impossibile est eum deesse et qui cui exhibere et exhiberi possit. Non potest ergo esse amor jucundus, si non est et mutuus. In illa igitur vera et summa felicitate, sicut nec amor jucundus, sic nec amor mutuus potest deesse.*

Saint Bonaventure répète la même argumentation (*Itiner. ment.*, VI, 65 *et sequ.*) : Le propre de la bonté est de se communiquer ; ainsi donc le propre de la bonté infinie est de se communiquer infiniment. Comme la communication de la bonté divine dans la créature n'est qu'une communication finie, on conçoit une autre communication en Dieu, une communication de sa nature et de son être entiers. Si donc vous concevez une communication personnelle de Dieu, qui est l'acte pur, sous la forme du Verbe qui exprime tout, et sous la forme du don qui donne tout, il est facile d'en conclure la nécessité de la Trinité où, en vertu de la bonté absolue, a lieu une communication absolue et, par conséquent, une unité d'essence absolue, une égalité absolue, de façon à ce que les trois personnes soient intimement fondues l'une dans l'autre et se compénètrent (*circumincessio.*) De même Alexandre de Hales.

« ne serait pas proportionné à son objet, ce qui est inad-« missible de la part de l'amour infiniment sage de Dieu. « La créature est indigne de l'amour suprême; si donc la « personne divine n'avait pas une seconde personne qui « l'égalât, elle serait donc obligée de s'aimer elle-même « afin d'avoir un objet digne de son amour. Car, ce qui « n'est pas Dieu est indigne de Dieu. Afin donc que la « divinité puisse déployer la plénitude de son amour, il « lui faut une seconde personne divine, en sorte qu'elle « se trouve en une communauté divine ». « En voyant « l'amour vous voyez la Trinité [1]; car ils sont trois : celui « qui aime, celui qui est aimé, et leur mutuel amour ».

L'esprit humain s'était maintes fois égaré dans deux directions opposées, le déisme abstrait et le panthéisme fantastique, réalisés tous deux par le judaïsme et le paganisme [2]; le dogme de la Trinité est venu dissiper ces erreurs en faisant ressortir cette idée fondamentale que Dieu ne pouvait être un dans le sens empirique de l'unité des objets créés, que son unité est transcendentale, est non pas une abstraction vide de sens, mais une plénitude de vie, comprenant l'unité dans la pluralité et la pluralité dans l'unité [3], ainsi que nous l'avons reconnu dans

[1] August., *De Trinit.*, VIII, 12; VI, 5; IX, 2.

[2] Joan. Damasc., *De Fid. orth.*, I, 7.

[3] Lessing a fait une déduction du dogme de la Trinité (*Das Christenthum der Vernunft* Œuv., VII, p. 142 et suiv. *Erziehung des menschengeschlechtes* § 73, Œuv., VI, p. 322 et suiv.) qui est, au dire de Schelling, ce que Lessing a écrit de plus spéculatif; en voici l'idée fondamentale : De toute éternité, Dieu, l'être parfait par excellence, doit penser ce qu'il y a de plus parfait, c'est-à-dire lui-même. Mais la pensée de Dieu est une pensée productive. Le produit, c'est le Fils Dieu, — Dieu, parce qu'il

l'examen des attributs de Dieu et du rapport de ces attributs à l'essence divine. C'est ainsi qu'est résolu ce problème capital, si fécond et si difficile auquel le panthéisme moderne s'est attaqué en vain, tentant d'expliquer cette question de la pluralité provenant de l'unité, et de l'unité résultant de la pluralité. Sans la pluralité dans l'unité, point de vie, rien que la mort et le silence, sans unité dans la pluralité, rien que le chaos. La vie de notre intelligence, la science, la plus simple notion même repose sur cette fusion intime de l'unité dans la pluralité et de la pluralité dans l'unité [1]. Tout ordre, toute mesure, toute beauté, qui ne peut résulter que de l'ordre et de la mesure, reposent sur ce même principe, de l'unité dans la pluralité, et de la pluralité dans l'unité. Dieu étant la vérité, la vie, la beauté et l'amour, doit donc avoir en lui au plus haut degré cette fusion de l'unité et de la pluralité (περιχώρησις). C'est pourquoi la substance est une, et la relation (σχέσις) multiple dans la substance une.

Le mystère de la Trinité répond donc à cette question : Qu'est-ce que Dieu a fait de toute éternité, et que fait Dieu dans l'éternité ? Est-il seul, à tout jamais condamné à

possède toutes les qualités du Père; Fils, parce que la copie est postérieure au modèle. Il est une image de Dieu, mais une image identique. Comme le Père et le Fils ont tout en commun, entre eux règne la plus complète harmonie ; celle-ci contient tout ce qui est dans le Père et tout ce qui est dans le Fils, c'est-à-dire l'essence divine ; en un mot, elle est Dieu elle-même. C'est le Saint-Esprit. Cette harmonie ne serait pas Dieu, si le Père et le Fils n'étaient pas Dieu, et tous deux ne pourraient pas être Dieu, si cette harmonie n'existait pas, c'est-à-dire que tous les trois ne sont qu'un.

[1] Thom., *loc. cit.* qu., XXX, art. 1 ad 4. Voir les notes additionnelles, p. 165.

l'isolement, et n'ayant d'autre occupation qu'une contemplation stérile de lui-même[1]? L'esprit humain ne saurait admettre cette pensée. Ou bien Dieu ne cesse-t-il d'agir, et le monde est-il de toute éternité le résultat de son activité, d'où il faudrait conclure que le monde est le Fils de Dieu, et de même substance que lui? Mais si, au contraire, le monde est une chose finie, comment le fini peut-il suffire à l'activité de l'infini? Le dogme seul résout cette difficulté qui écrase tous les systèmes nés en dehors du christianisme; il prend à la fois la vérité exprimée par le monothéisme, c'est-à-dire l'unité de Dieu et la distance infinie qui le sépare du monde, sa créature, et l'idée juste en elle-même, mais renversée et dénaturée par le panthéisme, d'une vie toujours féconde et sans cesse agissante de la Divinité. Toute vie est active ; exister simplement, c'est agir; la plus simple pierre, tant qu'elle dure, se maintient et agit sur elle-même par la force de la cohésion et de l'attraction ; non, il n'y a pas d'être corporel, si minime et si petit qui ne développe une force quelconque, en un mot qui n'agisse[2]. Mais Dieu est la vie

[1] D'après l'enseignement de la philosophie et de la théologie spéculative, la formation du monde tient dans l'accomplissement de l'être absolu, la même place que l'éducation et le développement de l'organisme dans le perfectionnement d'un individu humain; non pas en ce sens que Dieu ait été imparfait à une certaine époque et qu'il n'ait atteint sa perfection qu'avec le temps. De toute éternité il est accompli et parfait, mais il ne l'est que parce que de toute éternité il a créé. Son déploiement éternel hors de lui-même est la condition nécessaire de son repliement en lui-même. Strauss, I, 666. — Schleiermacher, *Glaubens*, I, 219. Voir p. 165.

[2] Les expressions de l'Ecole, *réalité, actus*, ἐνέργια, par opposition à la simple possibilité, *potentia*, δύναμις, expriment les mêmes pensées

suprême et infinie, il est par conséquent l'activité absolue [1], l'activité pure [2]. Il est actif au dehors, ainsi que le montrent la création du monde et sa conservation. Mais Dieu n'existait-il pas avant la création? Si, et s'il existait, il agissait ; il y avait en lui une opération, un mouvement de vie (car tout ce qui est vie est mouvement), non pas *ad extra*, comme le soutiennent l'arianisme et le sabellianisme, mais *ad intra*. Son activité extérieure a été, comme activité de la cause première, éminemment féconde : elle a donné naissance au monde. Il l'avait pensé et voulu, il parla et le monde fut ; il commanda et tout fut créé. Pourrait-on admettre que son activité intérieure, par laquelle il se pense et se veut, fût stérile et infructueuse ? Alors que l'esprit de l'homme se pose en face de lui-même, pour ainsi dire, et se reproduit en idée, l'intelligence absolue, l'activité infinie serait bornée dans ses effets et ne pourrait pas infiniment plus que l'esprit fini de l'homme ! Son activité extérieure a pu faire sortir l'univers du néant, et son activité intérieure, l'activité de l'esprit absolu serait impuissante et ne pourrait rien tirer de son propre sein ! A l'appel qu'il fait entendre en disant : Qui suis-je ? personne ne répondrait, et sa voix se perdrait sans écho dans une solitude éternelle ! D'un acte de sa pensée et de sa volonté il a créé le

[1] *Actus purus*, à l'exclusion de tout être potentiel.

[2] *Actio est actualitas virtutis, sicut Esse est actualitas substantiæ sive essentiæ. Impossibile est, quod aliquid, quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum Esse et suum Agere.* Thom. *l. c.* qu. LIV, art. 1. Cf. Augustin. *De Trinit.*, XV, 15. *Non hoc est nobis esse, quod est nosse.*

monde, et en le créant il lui a donné de ce qui lui appartient, c'est-à-dire qu'il lui a fait prendre part à l'existence et à la vie, et il ne pourrait pas, lorsqu'il se pense et se veut lui-même, et que par la pensée il se reproduit spirituellement, communiquer son être et sa vie à cet enfantement de sa pensée !

Résumons encore une fois notre exposition. Dieu a une connaissance complète de lui-même, il doit donc retrouver en elle tout ce qui est en lui. Si elle est complète, elle doit être nécessairement réelle comme Dieu lui-même, car connaître et être sont tout un pour lui. C'est ainsi que son Fils est sa propre image, et par conséquent consubstantiel au Père ; puis, l'amour avec lequel il embrasse son Fils, et que celui-ci rend à celui qui l'a engendré, est une troisième personne égale aussi à lui, le Saint-Esprit consubstantiel par conséquent au Père et au Fils. Cette triade dans laquelle s'épanouit l'essence divine, cette triple relation de la divinité avec elle-même, nous la nommons la très-sainte Trinité ; car la personnalité est le mode de subsistance, l'existence *per se* de la nature raisonnable [1]. La personnalité est le plus haut degré de perfection dans la création ; on doit donc la retrouver en Dieu, puisqu'il est l'origine, la source et le type de toute perfection dans le monde créé.

[1] *Persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod ejus essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est, ut hoc nomen persona de Deo dicatur ; non tamen eodem modo, quo dicitur de creaturis.* Thom., *Summa Theolog.*, I, qu. XXIX, art. 3. — Il est à peine nécessaire de faire observer que les développements donnés plus haut ne sont que des motifs congruents (*credo, ut intelligam*), et qu'ils

Vouloir appliquer purement et simplement à Dieu l'idée de la personnalité humaine, serait se tromper, car, en ce cas particulier comme en tout le reste, nous ne pouvons, en passant de l'homme à Dieu, procéder que par analogie [1]. Ainsi, quand il s'agit de la personne divine, il faut entendre par ce mot non pas une substance individualisée, mais l'existence propre et pour soi dans une seule et même substance. Cependant nous sommes dans le vrai, lorsque nous nommons Trinité ou Dieu en trois personnes cette triple subsistance de l'Etre divin qui est un. La langue humaine est sans doute impuissante à rendre cet ineffable mystère, et nous n'avons pas d'expression qui puisse rendre d'une façon complète et équivalente la procession immanente de la vie divine [2]; si cependant la parole humaine peut en donner une idée approchante, l'Eglise ne pouvait choisir un terme plus expressif. En Dieu il n'y a ni avant ni après, il est tout entier avec son essence éternelle dans chacun de ses actes, aussi aucune des trois personnes n'est antérieure à l'autre, aucune n'est supérieure, mais chacune est éternelle et Dieu [3].

n'ont pas la prétention de donner une preuve proprement dite du mystère. D'après ce que nous avons dit, c'est impossible. Cf. Basil. *C. Eunom.*, II, 32. Suarès, *de Trinitate.*, Disp. III, l. I, c. XI, XII.

[1] *Nomen personæ non est impositum ad significandum individuum ex parte naturæ, sed ad significandam rem subsistentem in eadem natura.* Id., *l. c.*, qu. XXX, art. 4.

[2] Aussi saint Augustin dit : *Personæ, si personæ dicendæ sunt.* (*De Trinit.*, XVII, 7.)

[3] *Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totæ tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales. Symb. Athanas.*

Comme le Père parle son Verbe de toute éternité, le Verbe est de toute éternité près de Dieu et Dieu lui-même. En se considérant lui-même dans son Verbe, Dieu le Père contemple en lui d'une seule vue tout le monde des idées [1], et il connaît dans son Verbe et par son Verbe toutes choses, avant qu'elles soient créées, et il les aime avec le Fils dans le Saint-Esprit. Ainsi les créatures sont un reflet de la lumière que le Père engendre de son sein de toute éternité [2].

Cio che non muore e cio che puo morire
Non è se non splendor di quella idea
Che partorisce, amando, il nostro sire.

Che quella viva luce che si mea
Dal suo lucente, che non si disuna
Da lui, nè dall' amor che in lor s'intrea.

[1] *Quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum Verbum ejus est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum.* (Thom., *l. c.*, qu. XXXIV, art. 3.

[2] *Ipse (Deus) essentiam suam perfecte cognoscit ; unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est ; sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquæque enim creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quæ sunt plures ideæ.* Id., *l. c.*, qu. XV, art. 3. *Sic igitur Deus est primum exemplar omnium.* Id., *l. c* , XLV, art. 3. *Priusquam fierent universa, erat in ratione summæ naturæ, quid aut qualia aut quomodo futura essent. Quare cum ea, quæ facta sunt clarum sit nihil fuisse antequam fierent, quantum ad hoc quia non erant quod nunc sunt, neque erat ex quo fierent ; non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent.* (Anselme, *Monolog.*, IX.) *Foris corpora sunt,* dit saint Augustin (*in Joan. Tract.*, I, 17), *in arte (sapientia Dei, quæ continet omnia) vita sunt.* C'est ainsi que de toute éternité les idées

Per sua bontate il suo ragiare aduna,
Quari specchiato in nove sussistenze,
Eternalmente rimanendosi una.

Quindi discende all' ultime potenze
Giu d'atto in atto, tanto divenendo,
Che piu non fa che brevi contingenze [1].

Nous voici ramenés par le cours naturel de notre déduction à notre point de départ, c'est-à-dire à la Trinité révélée, conséquence et manifestation de la Trinité existante. Nous retrouvons les mêmes moments que nous avons déjà reconnus dans la procession trinitaire : Dieu est l'auteur du monde, mais il le crée par son Intelligence; et, excité par son Amour, il le crée par son Fils dans le Saint-Esprit.

Guardando nel suo Figlio con l'Amore
Che l'uno e l'altro eternalmente spira,
Lo primo ed ineffabile valore,

Quanto per mente oper occhio si gira
Con tanto ordine fe, ch' esser non puote
Senza gustar di lui chi cio rimira [2].

La création, c'est-à-dire le passage de la créature du monde idéal dans le monde de la réalité, est l'opération de cet amour incréé qui ne se recherche pas lui-même,

sont séparées virtuellement, seulement (κατ' ἐπίνοιαν) de l'essence de Dieu; et nous pouvons parler tantôt d'une, tantôt de plusieurs idées en Dieu. *Non enim extra se quidquam positum intuebatur,* dit déjà saint Augustin (qq. LXXXIII, qu. 56), *ut secundum hoc constitueret, quod constituebat, nam hoc opinari sacrilegum est.*

[1] Dante, *Paradis,* XIII, 52. — Cf. Basile, *De spir. sto.,* c. XVI.

[2] *Paradis,* X, 1.

qui n'agit pas en vue d'un avantage à gagner, mais qui ne veut que donner du sien et répandre autour de lui la joie, l'amour et la vie. C'est ainsi que le monde a été créé dans le Saint-Esprit, principe de l'amour.

Non per avere a sè di bene acquisto,
Ch' esser non può, ma perchè suo splendore
Potesse, resplendendo, dir : *sussisto;*

In sua eternità, di tempo fuore,
Fuor d'ogni altro comprender, come i piacque,
S'asperse in nuovi amor l'eterno amore [1].

L'homme a été créé à l'image de Dieu ; il n'est pas l'image parfaite de Dieu, ni son égal ; cela n'appartient qu'au Fils unique qui est consubstantiel au Père ; mais l'homme porte empreint dans son esprit un reflet de la Trinité, qui la rappelle, comme une copie fait souvenir de l'original [2]. Lorsque l'homme eut défiguré en lui-même l'image de la divinité, alors commença une seconde création [3] ; le Dieu trine restaura son image dans l'esprit de l'homme. On entre dans le royaume de la grâce et de la rédemption par le baptême, au nom et par la vertu du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Le Père conçoit le dessein de la rédemption [4] ; le Fils vient l'exécuter et l'accomplir dans la plénitude des temps, il apporte

[1] *Parad.*, XXIX, 13.

[2] *Genes.*, I, 26 ; IX, 6 ; Thom., *l. c.*, XCIII, art. 12.

[3] *Gal.*, VI, 15.

[4] « Personne ne vient à moi, si mon Père ne l'attire ». (*Jean*, VI, 44.)

en venant le royaume du ciel et l'espérance de la vie [1]. Car, dit saint Athanase [2], la restauration de l'image ne pouvait se faire que par la venue et la manifestation visible du modèle d'après lequel l'homme avait été créé dès le principe. Le Saint-Esprit glorifie le Fils, achève son œuvre et verse dans nos cœurs, avec l'amour de Dieu, sa félicité infinie [3]. La naissance temporelle du Fils dans la Trinité révélée, correspond à sa génération éternelle dans la Trinité réelle, l'effusion du Saint-Esprit sur l'Eglise à sa procession éternelle du Père et du Fils. Le rapport des personnes entre elles en Dieu, forme la condition et comme le fond des relations entre Dieu et la créature, principalement dans l'ordre surnaturel. C'est ainsi que la Trinité immanente gouverne le monde comme Trinité économique, que la foi au Dieu trine est pratiquement du plus haut intérêt, et qu'elle forme la base sur laquelle repose la vie surnaturelle de l'Eglise. Ainsi la création devient une paternité se répandant sur le monde, une image de la génération éternelle; la rédemption procure à l'homme une filiation divine, qui est aussi l'image de celle du Christ, *le premier-né*. La sanctification et l'effusion du Saint-Esprit nous élèvent jusqu'à nous rendre participants de la vie de l'Esprit divin, gage de l'amour et de la félicité en Dieu qui habite en nous avec sa grâce, son amour, sa douce consolation et sa

[1] *I Pierre*, I, 3.

[2] *De Incarn.*, c. VI, VII, XIII, XIV. — Cf. Thom. Aquin., *Summa theolog.*, III, qu. III, art. 8.

[3] *Rom.*, V, 5.

paix [1]. Noël, Pâques et la Pentecôte, avec leurs cycles de fêtes, sont donc la représentation sans cesse renouvelée de la Trinité révélée. La fête de la très-sainte Trinité en est la conclusion et le résumé; elle nous montre sans cesse la Trinité intérieure, éternelle et réelle d'où est résultée la Trinité historique de la création, de la rédemption et de la sanctification.

Le Père nous mène au Fils[2], le Fils nous donne l'espérance de la vie, le Saint-Esprit opère l'amour dans notre cœur. Le baptême devient ainsi le principe d'une vie nouvelle en nous ; il met dans notre âme la foi, l'espérance et la charité ; c'est le Dieu trine, Père, Fils et Saint-Esprit, qui s'affirme dans le baptême pour la rénovation de l'image divine dans l'esprit de l'homme [3]. Notre esprit nous rappelle le Père, il en est l'image; notre pensée, issue de l'esprit, est l'image du Fils; et notre amour, résultat de la connaissance, est l'image du Saint-Esprit : c'est pourquoi nous avons la foi dans le Père qui éclaire notre esprit, l'espérance dans le Fils qui élève nos pensées, et l'amour dans le Saint-Esprit, qui dirige notre volonté. Comme l'Esprit, la pensée et l'amour nous font voir dans l'ordre de la nature, l'image de Dieu ; de même la foi, l'espérance et la charité sont les effets de la ressemblance du Dieu trine

[1] « Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communication du Saint-Esprit, demeurent avec vous tous ». (*II Cor.*, XIII, 13.)

[2] *Jean*, VI, 66.

[3] L'homme nouveau, qui se renouvelle selon l'image de celui qui l'a créé. (*Col.*, III, 10 ; *Ephes.*, IV, 22.)

dans l'ordre de la grâce. Partout nous trouvons la Trinité ; trois personnes en Dieu, trois relations fondamentales dans l'esprit de l'homme, trois vertus divines dans le chrétien.

Ainsi il nous semble à première vue que le mystère de la Trinité n'a été révélé que pour l'humiliation de l'esprit humain qui ne peut ni le comprendre ni l'expliquer ; mais précisément ce mystère devient le point d'appui d'où l'esprit peut s'élancer au plus haut degré de la connaissance et de l'amour de Dieu ; c'est le cadre qui enferme la vie surnaturelle tout entière, et introduit une merveilleuse harmonie entre Dieu et l'homme, la nature et la grâce, le savoir et la foi, le dogme et la morale, la doctrine et le culte. Toute prière, toute grâce répandue par la voie des sacrements, tout ce qu'il y a de grand, de saint et de sublime dans l'Eglise, provient de la Trinité et s'accomplit en son nom pour tendre vers elle et recevoir dans son sein sa consommation dernière. Il n'y a pas un acte de l'Eglise qui ne soit scellé du nom de la Trinité, que nous confessons en l'invoquant et que nous invoquons en la confessant ; car ce nom est le résumé de notre foi, le germe de toute vie sainte et le gage de notre force et de notre victoire. C'est au nom de la Trinité que l'Eglise fait entrer le néophyte dans le royaume de la rédemption, et c'est en ce nom redoutable qu'elle le cite à sa dernière heure à la barre du Juge inflexible. L'Eglise voit en ce nom le gage de la vie que l'âme marquée du signe de la Trinité rend à celui qui, au début, a mis en elle son image. « Si l'âme de celui qui vient de décéder « péché, elle n'a pas renié Dieu le Père, le Fils et le Saint-« Esprit ; elle y a au contraire cru fidèlement ». Aussi

est-ce avec confiance que le prêtre lui adresse ces paroles : « Sors de ce monde, âme chrétienne, au nom du « Père qui t'a créée, au nom du Fils qui t'a sauvée et au « nom du Saint-Esprit qui t'a sanctifiée[1] ».

[1] *Commendatio animæ.*

NOTES ADDITIONNELLES

DU CHAPITRE DEUXIÈME.

La ressemblance et la différence qui existent entre le Verbe divin et le verbe humain ont été saisies et rendues par saint Thomas[1] avec une exacte précision :

« Nous nommons, dit-il, Verbe, ce que le sujet intelligent forme dans l'acte de la connaissance et de la pensée. (Le Verbe pensé précède logiquement le Verbe parlé.) Ainsi le Verbe procède toujours de l'intellect, existe dans l'intellect, est le type intelligible de l'objet connu. Lorsque le sujet connaissant est identique à l'objet connu, alors le Verbe est l'idée, la raison et le type de l'intellect duquel il procède.

« Donc tout être intelligent engendre un Verbe. Si je veux concevoir l'idée d'une pierre, il faut que je réfléchisse et que par la réflexion j'arrive jusqu'au verbe. Il en est de même de tout ce que nous connaissons... Mais le Verbe divin est toujours en acte (actu), de sorte que le travail de la réflexion ne convient pas à proprement parler au Verbe de Dieu.

« La seconde différence consiste en ce que notre verbe est imparfait; car nous ne pouvons aucunement exprimer en une seule parole ou en un seul verbe tout ce qui est dans notre âme. C'est pourquoi nous avons besoin de plusieurs paroles imparfaites pour exprimer partie par partie ce que nous savons et connaissons. Le Verbe divin au contraire est infiniment parfait, c'est pourquoi il est unique. Dieu ne parle qu'une fois.

« La troisième différence consiste en ce que notre verbe n'est pas de même nature que notre esprit; tandis que le Verbe divin est de la même nature que Dieu et subsiste dans la nature divine.

[1] De different. Verb. divin. et human. *Opusc.* XIII.

« Mais comme en toute nature, ce qui en provient en conservant la ressemblance et la nature de l'être d'où ilprovient, se nomme fils, ainsi nomme-t-on fils le Verbe, et génération la production de ce Verbe ».

Cette doctrine se trouve déjà développée dans saint Augustin[1] :

« Celui qui entend ce qu'est la parole ou le Verbe, non-seulement avant qu'il résonne, mais même avant qu'il soit question des sons.... Celui-là peut déjà dans ce miroir voir quelque chose qui ressemble à ce Verbe de qui il est dit : *Au commencement était le Verbe...* Puis donc que ce qui est dans le Verbe, c'est ce qui est dans l'intelligence, il s'ensuit que le verbe est vrai... Ainsi la ressemblance de l'image créée se rapproche, autant que possible, de celle de l'image engendrée, qui est le Fils de Dieu essentiellement égal en tout à son Père.

« Le Père engendre, en se parlant lui-même, le Verbe qui lui est égal en tout. Car il ne se serait point parlé entièrement ni parfaitement, si dans son Verbe il y avait quelque chose de moins qu'en lui-même... Ainsi donc Dieu le Père connaît tout en lui-même, il connaît dans son Fils. Mais ce tout qui est en lui, il l'embrasse en lui-même comme lui-même en son Fils, comme son Verbe. De même le Fils connaît aussi tout en lui-même, comme engendré de ce que le Père connaît en lui-même. Le Père et le Fils connaissent donc l'un et l'autre, mais celui-là parce qu'il engendre, et celui-ci parce qu'il est engendré. Et tout ce que leur science, leur sagesse et leur essence comprennent, chacun d'eux le voit, non partiellement et en détail, en portant son regard deçà et delà et partout ; mais il aperçoit tout d'une seule vue, parce qu'il n'y a rien qu'il ne regarde toujours ».

Une chose digne de remarque, c'est que tous les peuples ont eu une Trinité divine[2].

[1] *De Trinit.*, XV, 12.

[2] J. W. Wolf, *Die deutsche gœtterlhere*. Leipsik, 1852, p. 3. — Sur la Trimourti indienne, Brahma, Vishnou et Schiva, voyez de Bohlen, l'*Inde antique*, t. II, p. 313. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. I, p. 768. — Sur l'antique trinité des Athéniens, Zeus, Athéné et Apollon, voyez Lassaulx, *Etudes*, p. 140. — Sur la trinité Capitoline, Jupiter, Junon, Minerve, voyez

« La philosophie de la mythologie, dit Schelling, fournit la preuve qu'une trinité divine forme la racine d'où sont sorties les idées religieuses de tous les peuples connus [1] ».

Le dogme de Trinité coupa court aux vaines tentatives de la philosophie antique, pour pénétrer l'essence et la vie de Dieu. Elle n'avait jamais pu concilier les antinomies qu'elle apercevait dans la contemplation de l'absolu. Chez les Eléates l'absolu est l'être pur et simple, une unité inerte ; pour Héraclite, le point de départ de la dialectique c'est l'idée du *devenir* [2].

Strauss et Schleiermacher regardent le monde comme un complément nécessaire de la perfection divine ; S. Thomas leur a répondu d'avance [3] :

Cognitio divinarum personarum fuit necessaria ad recti sentiendum de creatione rerum ; per hoc enim quod dicimus, Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error dicentium, Deum produxisse res ex necessitate naturæ ; per hoc autem, quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur, quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, sed propter amorem suæ bonitatis.

encore le même ouvrage, p. 141. — Sur les trois divinités scandinaves, Thor, Wodan Fricco, voyez Grimm, *Mythologie germanique.* — Pour les prussiens et les pomézaniens (Triglav), voyez Mone, *Histoire du paganisme septentrional*, p. 207.

[1] *Œuvr. part.*, II, t. III, p. 313.

[2] Cf. Hagemann, *Op. cit.*, p. 450. — *Agens per naturam,* dit S. Thomas qu. XLVI, art. 1, *agit per formam, per quam est, quæ unius tantum est una, et ideo non agit nisi unum ; agens autem voluntarium, quale est Deus, agit per formam intellectam ; cum igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati et simplicitati ejus, relinquitur ut, licet sit unus, possit multa facere.*

[3] Qu. XXXII, art.

CHAPITRE III.

LA CRÉATION ET LE MONDE DES ANGES.

Le monde au point de vue de la raison et de la foi. — L'idée de la création. — Sa signification. — L'enseignement de l'Ecriture et des Pères de l'Eglise. — La création considérée comme le fait exclusif de l'absolu. — Motif de la création. — Liberté dans la création. — Le monde a un commencement et une fin. — Fausseté de l'optimisme. — Rapport entre l'activité intérieure et extérieure de Dieu. — But du monde. — Le monde des anges. — La doctrine de l'Ecriture. — L'existence de purs esprits, postulat de la raison. — Signification religieuse et morale de cette doctrine. — Les adversaires de la doctrine des anges. — Les anges gardiens.

De toute éternité existe le Dieu en trois personnes; de toute éternité le Père engendre le Fils, et du Père et du Fils procède le Saint-Esprit. Ainsi l'activité de Dieu a un objet digne d'elle, et le seul qui soit à sa hauteur, ainsi son intelligence et son amour trouvent un but infini dans le Fils et le Saint-Esprit. De cette vie intime et mystérieuse jaillit un fleuve de félicité qui, prenant naissance dans le sein du Père, se répand sur le Fils et le Saint-Esprit pour refluer ensuite à sa source. C'est ainsi que Dieu est bienheureux dans la plénitude de son existence, et n'a besoin de rien en dehors de lui pour être absolument parfait. Car il est le bien absolu, parfait et suprême, et aucun être ne peut, selon qu'il existe ou qu'il n'existe pas, ajouter ou faire perdre quelque chose à la béatitude de la vie divine.

Maintenant que, dans le chapitre précédent, nous avons

examiné la vie intime de Dieu, la marche de notre exposition nous amène à nous occuper de l'origine, de la signification, de la mission et enfin du but des êtres finis. Dans ceux de nos discours précédents qui traitent de Dieu et de ses rapports avec le monde, nous avons, croyons-nous, suffisamment démontré que les êtres finis n'ont point en eux-mêmes le principe de leur existence, qu'ils n'existent point indépendamment de Dieu, et qu'ils ne sont pas Dieu encore bien moins. Le monde est la création de Dieu, telle a été la conséquence nécessaire et irréfutable de notre examen. Cependant, notre tâche est loin d'être encore remplie. La révélation a confirmé et même élargi et complété sous beaucoup de rapports les vérités que l'esprit humain a trouvées sans secours étranger, par l'examen réfléchi du monde extérieur ; et de même que le dogme chrétien dans la question du Dieu un en trois personnes découvre à nos yeux surpris des espaces inconnus dans lesquels l'esprit, éclairé par la foi, s'abîme en prière et en adoration, ainsi lorsque nous nous posons la question de l'origine de toutes choses en Dieu et de leur but final en lui, le même dogme ouvre devant nous de nouveaux horizons qui viennent confirmer, agrandir et élever nos connaissances naturelles. Car, observe saint Thomas [1], « La connaissance que nous acquérons par la raison naturelle, demande deux choses : « les images reçues des objets sensibles, et l'intelligence « qui tire de ces images des conceptions intelligibles. Or, « la révélation de la grâce aide la connaissance sous ces

[1] *Smma theolog.*, I, qu. XII, art. 13.

« deux rapports. D'abord elle fortifie l'intelligence par l'in-
« fusion de la lumière céleste ; ensuite elle forme souvent
« dans l'imagination des images qui expriment les choses
« divines avec plus de fidélité que les images reçues na-
« turellement des objets sensibles, comme il arrive dans
« les visions prophétiques. Parfois même des signes sen-
« sibles et des paroles sont formées par la vertu d'en
« haut pour exprimer les vérités surnaturelles... Aussi la
« révélation de la grâce nous fait connaître Dieu plus par-
« faitement que la simple raison, parce qu'elle nous ma-
« nifeste les plus excellentes de ses œuvres ».

Nous comprendrons beaucoup mieux la profondeur toute particulière de ces paroles, lorsque, dans les pages suivantes, nous aurons pris connaissance de la doctrine révélée sur la création, notre état primitif, le péché et la rédemption ; elle seule est capable de répondre complétement à toutes les questions que se pose un esprit investigateur, d'éclairer les ténèbres qui entourent le berceau de notre race et d'expliquer ainsi les pressentiments si profonds et si vifs de l'humanité.

D'abord nous nous occuperons de l'idée de la création telle que nous la représentent l'Ecriture et le dogme de l'Eglise ; puis nous choisirons pour objet de notre étude les trois ordres des êtres créés, c'est-à-dire le monde des anges, celui des corps et celui des hommes, et, plus particulièrement, le premier.

« Un Etre unique, nous enseigne l'Eglise, est le créateur
« de toutes choses ; par sa toute-puissance il a, au com-
« mencement des temps, tiré du néant les deux ordres de
« créatures, spirituelles et corporelles, angéliques et ter-
« restres, pour faire en dernier lieu l'homme qui réunit

« en lui le corps et l'esprit[1] ». Et en tête du livre par excellence nous lisons ces mots si profonds et si sublimes, et pourtant si simples : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre.* « La première page du récit mosaï-« que », dit Jean Paul, « a plus de poids que tous les in-« folios des naturalistes et des philosophes ». En effet, elle est la base non-seulement de la révélation tout entière, mais encore de notre manière d'envisager Dieu et le monde, et elle sépare ainsi profondément notre croyance de toutes les mythologies des peuples, comme des systèmes et des rêves des philosophes anciens et modernes. « L'idée d'une création pure et simple est de-« meurée cachée à l'antiquité gréco-romaine », dit Brandis[2]. « Nous ne pouvons pas apprécier toute l'importance « de ces paroles, parce que, dès notre enfance, ces vérités « nous ont été inculquées, et que nous avons ainsi pris « l'habitude de considérer le monde à ce point de vue ; « mais pour peu que nous examinions de près les idées « païennes qui régnaient sur ce sujet en Egypte, en Phé-« nicie et à Babylone, au temps de Moïse et longtemps « après, puisque la religion de Brahma en offre de nos « jours un exemple encore vivant, nous comprendrons « l'importance capitale du dogme mosaïque sur Dieu, le « monde et l'homme. Par là se trouve supprimée la théo-« rie insensée, si répandue dans l'antiquité, d'un Etre « divin esclave de la fatalité, n'agissant que par nécessité « ou caprice. Par là est bannie l'appréhension terrible

[1] *Concil. Later.*, IV, cap. Firmiter.

[2] *Geschicte der griechisch-romischen-philosophie,* I, I. p. 306.

« d'une tyrannie aveugle du hasard, d'une puissance « malfaisante ennemie de l'homme, ou d'autres fantômes « semblables qui opprimaient le paganisme comme une « montagne. Délivré de ces vaines craintes, l'homme « envisage la création et le ciel avec confiance, depuis « qu'il sait que le Dieu personnel, tout-puissant et vivant, « est le Créateur de l'univers [1] ».

En effet, si la parole vivifiante de Dieu n'a pas appelé le monde à l'existence, si la nuit du chaos toute seule est au commencement de toute évolution de l'existence et de la vie, alors c'est en vain que l'esprit humain lutte pour se dégager et s'affranchir du joug de la fatalité aveugle et inconsciente d'où il est issu. Il lui est désormais impossible de créer un royaume de liberté morale et de véritable humanité; toujours il restera enchaîné dans les liens des sombres puissances auxquelles par son origine il appartient. L'homme est suspendu au-dessus d'un abîme dans lequel il doit nécessairement retomber; l'art des anciens l'avait voilé mais non pas comblé. « Cette notion de Dieu « et du monde », dit un autre savant [2], « rendue en ter« mes si simples dans le premier chapitre du récit mo« saïque, et qui se retrouve au fond de tous les autres « livres sacrés des Hébreux comme une base inébran« lable, forme un contraste parfait avec tout ce que nous « ont transmis les religions païennes et la philosophie ». « La cosmogonie biblique seule », dit Delitzsch [3], « nous

[1] V. Haneberg, *Geschichte der bibl. Offenbarung*, p. 12.

[2] Braniss, *Einleitung in die Geschicte der neueren Philosophie.*

[3] *Commentar über die Genesis*, III aufl., p. 83.

« propose l'idée d'une création sortie du néant sans ma-
« tière éternelle, sans aucune intervention d'un être inter-
« médiaire ou démiurge ; le paganisme laisse, il est vrai,
« entrevoir cette idée, mais bien obscurcie ; les cosmogo-
« nies païennes supposent une matière préexistante, c'est-
« à-dire le dualisme, ou bien elles substituent à la création
« l'émanation et retombent alors dans le panthéisme ».
Nous lisons, dans un des derniers écrits de l'Ancien Testament, une confirmation éclatante de cette sainte croyance qui se retrouve comme un filon d'or continu dans les livres sacrés des Hébreux. « Sache », s'écrie la mère des Macchabées, s'adressant à son fils mourant, « que Dieu « a tiré tout ceci du néant [1] ». Le Nouveau Testament, à son tour, répète dans les mêmes termes la doctrine de la création, et la désigne comme le dogme fondamental du monothéisme, et la base du Nouveau et de l'Ancien Testaments, aussi bien que de la foi et de la vie chrétienne [2].

[1] *Macchab.*, VII, 28. Ἐξ οὐκ ὄντων. Il est impossible d'admettre un parallèle avec le μὴ ὄν de Platon. Le mot ברא désigne dans son acception usuelle la procréation divine qui appelle à la vie, et forme de rien un objet n'existant pas encore, soit dans le domaine de la nature et de l'histoire (*Ex.*, XXXIV, 10; *Num.*, XVI, 30), soit dans le domaine de l'esprit (*Ps.*, LI, 12). Nulle part on ne voit ברא employé pour désigner la procréation humaine. Patrizi en donne la preuve. (*De interpretat. sacr. script.*, l. II, *Romæ*, 1844, p. 5 seqq.) Jamais non plus ברא ne se trouve accolé à un mot désignant une matière première, ainsi que cela a lieu avec le synonyme עשה faire, et יצר former. — Même en mettant de côté ces considérations, les versets I, 1 et I, 2 de la Genèse ont un rapport qui prouve qu'il s'agit de créer dans le sens propre du mot, puisque c'est le chaos qui est désigné comme objet de la puissance créatrice. V. *Ps.* XXXIII, 6-9 ; *Ibid.*, XIX, 1-3 ; *Jes.*, XL, 28 ; *Ps.* CIV, 1.

[2] *Rom.*, I, 20 ; *Hebr.*, I, 3; *Actes des Apôtres*, XIV, 14 ; XVII, 24; *I Jean*, I, 1 ; *II Pierre*, III, 10-13 ; *Rom.*, XI, 30.

Les saints Pères avaient pris à tâche d'opposer à la doctrine d'une matière éternelle et incréée, enseignée par les platoniciens et les gnostiques, l'idée de la création proprement dite et cherchaient à mettre en lumière la notion de Dieu tirant l'univers du néant au lieu de façonner simplement une matière éternelle. Ils déclarent formellement que l'idée de création entraîne nécessairement celle de produire et de tirer du néant, puisque Dieu seul est éternel[1] ; ils distinguent expressément le Créateur de l'Ordonnateur du monde[2], regardent la création *a nihilo* comme le caractère distinctif de la nature divine et l'origine de son pouvoir sur le monde[3], et déclarent l'hypothèse d'une matière première, absurde et impie[4] ; quant à la possibilité de la création, ils l'expliquent par la toute-puissance de Dieu à laquelle rien n'est impossible[5].

Ainsi tombe l'accusation de quelques critiques modernes qui prétendent que les saints Pères n'ont pas pu s'élever à la conception pure de la création.

Et cependant, le Symbole des Apôtres a formulé ce dogme en quelques mots aussi frappants par la netteté des termes que par la profondeur de la pensée : *Je crois en un seul Dieu, le Père tout-puissant, Créateur du ciel et de la*

[1] Theophile. *ad Autolyc.*, II, 10 seqq., 4 seqq.

[2] Justin, *Cohort. ad Græc.*, c. XXII.

[3] Athanase, *De Incarn. Verb.*, c. XXII.

[4] Id., *l. c.*, n. 3. Ἡ κατὰ Χριστὸν πίστις τὴν μὲν τούτων ματαιολογίαν ὡς ἀθεότητα διαβάλλει. Cf. Eusèbe, *Præp. Evang.*, VII, 19.

[5] Iren., *adv. Hæres.*, II, 10. V. Lactant., *Inst. div.*, II, 11 ; Augustin, *De civit. Dei*, XII, 22 ; Chrysost., *in Gen. Hom.*, III, n. 2.

terre. Tout ce que Dieu est par rapport à nous, il l'est en tant que créateur. C'est pourquoi il est notre Seigneur [1], tout ce qui existe lui est soumis [2], et vaines sont toutes les idoles que l'homme adore, car Dieu seul a créé le monde [3]. L'idée de la création est corrélative à l'idée de Dieu comme étant l'Etre infini. Mais si l'Etre infini est nécessairement l'Etre absolu et indépendant, il doit avoir la puissance d'appeler à l'existence des êtres inférieurs et dépendants de lui. Puisque Dieu est l'activité absolue, pure et infinie, il est le Créateur du monde et lui seul peut l'être. Comme être absolu et indépendant de toute condition, il agit librement et sans condition, indépendamment des choses, posant au contraire les choses selon leur essence, tandis que tout être fini et dépendant dépend aussi dans son action de la matière première qu'il a devant lui. Cette matière, il la modifie, il lui donne une forme, un nouveau mode d'existence, mais elle est la condition indispensable de son action. Dieu seul est Créateur, parce qu'il est la cause première, suprême et universelle des choses, la cause absolue en un mot; et il l'est seulement en tant qu'il est Créateur et qu'il donne l'être aux choses [4].

[1] *Esther*, XIII, 9-12.

[2] *Ps.* CXVIII, 91; CXLVIII, 8; XLVIII, 13; *Sagesse*, V, 21; *Jérém.*, XI.

[3] *Jérém.*, X, 11-14.

[4] *Oportet universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet, quod sit proprius effectus primæ et universalissimæ causæ.* (Thom., *Summa theolog.*, qu. XLV, art. 5.)

Ce monde est fini et borné dans son essence incontestablement, néanmoins son existence exige une cause infinie et sans limites ; car elle seule peut combler l'abîme béant entre l'existence et le néant [1].

« Autant », dit Ulrici [2], « Dieu diffère des autres êtres « par rapport à la substance, autant il en diffère aussi « par rapport à son mode d'action. C'est seulement parce « que et en tant qu'il se saisit lui-même dans son abso« luité, comme la puissance, la sagesse et la bonté ab« solues, qu'il crée le monde, qu'il communique aux êtres « différents de lui, relatifs et bornés, la durée temporelle, « soumise au devenir et au développement, et donnée « pour un but déterminé... Les êtres contingents n'ayant « qu'une activité conditionnelle, s'ils sont cause d'ef« fets transitifs et différents de la substance active, c'est « seulement d'une manière conditionnelle et concurrem« ment avec d'autres choses ». Donc, si le monde, au lieu d'une création n'était qu'une émanation de Dieu, l'idée d'une cause première et efficiente [3] ne serait réalisée nulle part, et c'est précisément sous cette idée que nous nous représentons tout particulièrement la Divinité.

Demandons-nous maintenant, pourquoi Dieu a-t-il

Virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi. Si enim tanto major virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet, quod virtus agentis ex nulla præsupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita; quia nulla proportio est nullius potentiæ ad aliquam potentiam, quam præsupponit virtus naturalis agentis, sicut et non entis ad ens. Id., *l. c.*

[2] Ulrici, *Gott und die natur.*, p. 406, 546.

Causa prima et efficiens.

créé le monde? Déjà saint Augustin s'était posé cette question, et sa réponse est qu'il n'y a pas d'autre cause de la création du monde que la libre volonté de Dieu ; car, s'il y avait pour la volonté de Dieu une cause déterminante, cette dernière serait au-dessus de la volonté divine [1]. Où rien ne fait défaut, observe-t-il autre part [2], aucun besoin ne se fait sentir, et où il n'y a point de besoin, il n'y a pas de nécessité. C'est ainsi qu'il en doit être en effet, car Dieu est le bien suprême, et le caractère du bien est de se communiquer [3], mais non dans le but d'acquérir quelque chose ou de combler soit une lacune, soit un besoin de sa nature, car alors il ne serait pas le bien suprême. Si donc nous nous demandons le motif qui a engagé Dieu à appeler à l'existence le monde de la nature et des esprits, nous ne devons pas le chercher en dehors de Dieu, puisqu'il est la plénitude de la perfection [4]. Le motif de la création est Dieu seul, son amour libre et exempt de tout besoin ; et la création du monde, loin d'être l'effet d'un besoin, est, au contraire, une effusion des richesses exubérantes de Dieu. De même que le soleil fait jouir gratuitement tous les êtres de ses rayons bienfaisants, ainsi Dieu a fait jaillir de son sein la source de la vie

[1] *In Genes. ad lit.*, I, 2.

[2] *QQ. div.*, qu. XXII.

[3] *Si res naturales, in quantum perfectæ sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet.* (Thom., *Summa theolog.*, I, qu. XIX, art. 2. Cf., art. 3.)

[4] *Cum bonitas Dei sit perfecta et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur, quod alia a se velle non sit necessarium.* Id., *l. c.*, qu. XIX, art. 3.

sur ce qui n'était pas encore, mais reposait dans son esprit comme une chose possible [1] à laquelle il pouvait donner une certaine similitude de son être et un degré plus ou moins élevé de ses perfections. Dieu ne donne que pour donner, mais non pour recevoir en échange. De même que l'acte de la création revient exclusivement à Dieu comme à la cause première et à l'activité par excellence, ainsi cet acte de l'amour le plus pur et le plus désintéressé, tel que la création nous en offre l'image, est également un attribut exclusif de Dieu; car jamais l'amour de la créature de Dieu n'atteint à ces hauteurs de l'amour désintéressé [2]. Déjà saint Grégoire de Nazianze [3] avait exprimé la même pensée, alors qu'il disait : « Comme il « ne suffit pas à la bonté divine d'être heureuse en elle- « même, et qu'elle éprouve le besoin de communiquer « le bien; afin d'y faire participer les autres, elle a « conçu d'abord la pensée des Anges et des puissances

[1] *Ipse (Deus) est summa sapientia et summa ratio, in qua sunt omnia quæ facta sunt* (κόσμος νοητός); *quemadmodum opus, quod fit secundum aliquam artem, non solum quando fit, sed etiam antequam fiat..... semper est in ipsa arte non aliud quam quod est ars ipsa.* (Anselme, *Monolog.*, c. XXXIV.) *Deus per scientiam simplicis intelligentiæ necessario comprehendit creaturas possibiles, quia comprehendit suam infinitam perfectionem et potentiam.* (Suarez, *Metaph.*, *Disp.* XXX, sect. 16.) *Deus in quantum cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut ideam hujus creaturæ.* (Thom., *l. c.*, qu. XV, art. 3. — V. *Hebr.*, XI, 3.)

[2] *Primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quæ est ejus bonitas.* (Dieu, le bien suprême et accompli qui, en se communiquant, béatifie la créature.) *Ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed propter suam bonitatem.* (Thom., *l. c.*, qu. XLIV, art. 4. Cf. Id., *C. Gent.*, I, c. XCIII.

[3] *Orat.*, XXXVIII, 9.

« célestes qui ont dû être réalisées par le Verbe, et rem-
« plies du Saint-Esprit ».

Dieu n'a donc aucun motif extérieur à lui qui le force à créer le monde, il n'en a de même aucun intérieur, pas même celui de l'amour [1]; l'amour a été une raison de la création, mais non le motif déterminant. Cependant, dira-t-on, si Dieu est amour, n'est-ce pas un besoin pour lui de se communiquer, et la création du monde ne répond-elle pas à la satisfaction de ce désir d'épanchement de l'amour divin [2]? Nullement, car Dieu est lui-même son premier objet d'amour, comme le bien suprême qui lui fait aimer tout le reste : mais l'existence de ce reste n'est nullement liée à cet amour de lui-même, c'est-à-dire à sa sainteté. Lors donc qu'il fait agir son amour en faveur de la créature qu'il l'appelle à l'existence, c'est de son plein gré qu'il accomplit cet acte, de même qu'une fois la créature existante, il se décide librement à la gouverner selon sa miséricorde plutôt que d'après sa justice [3]. Au reste, une nécessité quelconque exclurait tout parfait amour.

Cette liberté de Dieu dans la création n'est point en

[1] *Amor Dei, quantumvis perfectus, non habet necessariam connexionem cum amore creaturarum, quia actuale esse creaturæ non habet necessariam connexionem cum bonitate Dei.* (Suarès, *l. c.*; Thom., *l. c.*, qu. XIX, art. 3.)

[2] Ainsi Strauss (*Glaubensl.*, I, p. 642).

[3] *Voluntas divina, quæ ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum, ad quod habitudinem habet non necessariam.* (Thom., *l. c.*, qu. XIX, art. 3, ad. 5; Augustin, *De div. qq.*, qu. XXVIII) : *Qui quærit quare voluerit Deus mundum facere, causam quærit voluntatis divinæ; nihil autem majus voluntate divina; non ergo ejus causa quærenda.*

contradiction avec son immutabilité. Il n'en est pas de la liberté divine comme de la liberté humaine ; ici l'acte est distinct du pouvoir qui amène un changement en passant à l'acte ; là, au contraire, c'est l'activité absolue, l'acte pur. Lors donc que Dieu use de sa liberté, il n'y a pas de passage du pouvoir à l'acte, mais un acte unique qui dure de toute éternité, par lequel il décide du sort de la créature et persiste éternellement dans cette décision. Dans cet acte unique il décrète le changement des choses, tout en demeurant lui-même immuable dans sa nature et son dessein [1].

De toute éternité Dieu a donc voulu le monde ; non pas un monde éternel, mais il l'a voulu pour le moment où il est entré dans l'existence. Il a créé le monde dans le temps et concurremment avec le monde le temps, cette mesure de toute chose périssable [2]. C'est pourquoi le Créateur du monde est le *Seigneur des temps*. Ce n'est que par abstraction que nous pouvons séparer le

[1] *Credimus et confitemur solum Deum Patrem, Filium et Spiritum sanctum æternum esse, nec esse aliquas omnino res, sive relationes, sive proprietates, sive singularitates vel unitates dicantur, vel alia hujusmodi, adesse Deo, quæ sint ab æterno et non sint ipse Deus.* (Concil Remens., a. 1148.) — *Aliud est mutare voluntatem et aliud est velle aliquam rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle, quod nunc fiat hoc et postea fiat contrarium.* Thom., *l. c.*, art. 7; Suarès, *l. c.* — Déjà Maxime (*Dial. c. Pyrrh.*, ap. Baron., tom. VIII, p. 679) distinguait la volonté même de Dieu (θέλημα) de son objet (θελητόν) « celle-là, disait-il, est en Dieu, celui-ci est en dehors de Dieu ». *Una eademque immutabili voluntate res quas condidit et ut prius non essent, egit, quandiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse cœperunt,* dit saint Augustin. (*Civ. Dei*, XII, 17.)

[2] *Deus voluit ab æterno, ut mundus esset, sed non (ut esset) ab æterno, sed quando ipse ab æterno disposuit.* (Thom., *C. Gent.*, II, c. XXX.)

temps des objets temporels et dont l'existence est successive ; il en est de même pour l'espace et les corps. Un espace sans corps, comme un temps sans événements, ne sont que des conceptions dépourvues de réalité[1]. De toute éternité Dieu a connu un monde non éternel, et de toute éternité il a créé un monde non éternel; ce n'est pas qu'il ait changé en créant lorsque auparavant il ne créait pas; mais ce qui devait exister d'après son conseil éternel est entré dans le temps.

Il est donc inutile de répondre à ces questions que saint Augustin s'était déjà posées : Pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé le monde plus tôt ? qu'a fait Dieu avant de créer le monde[2] ? Ces questions et d'autres semblables sont complétement oiseuses, parce qu'elles tendraient à introduire les catégories du temps dans la vie éternelle et supra-temporelle de Dieu où, par conséquent, elles ne trouvent aucune application[3] ; le temps ne commence

[1] *Nos autem dicimus, non fuisse locum aut spatium ante mundum* Id., *Summa theolog.*, I, qu. XLVI, art. 1, ad. 4. — *Tempora non fuissent nisi creatura fieret, quæ aliquid aliqua motione mutaret*, dit saint Augustin. (*Civ. Dei*, XI, 6.)

[2] *Confess.*, XI. 4. Cf. *Civ. Dei*, XII, 17. Lui-même se répond : *Voluntas enim* (*Dei*) *sempiterna est et immutabilis, et secundum illam voluntatem non solum præterita et præsentia, sed etiam futura jam fecit..... Sic enim fecit, quæ futura essent, ut non temporaliter faceret temporalia, sed ab eo facta currerent tempora. Revera in ipsa æternitate Dei nullus ést fluxus et consequenter nec præteritum aut futurum, sed per denominationem extrinsecam ex coexistentia nostri temporis.* (Suarès, *Metaph.*, *Disp.*, L, 5, 6.) Cela prouve combien est fausse l'assertion de Strauss (p. 652), qui prétend que les théologiens se sont trompés au point de croire qu'on pourrait fixer un point dans l'éternité à partir duquel commençaient le monde et le temps.

[3] Le tôt et le tard, dit Malebranche (*Entretiens sur la Métaph.*,

pas à la suite de l'éternité, mais l'éternité englobe le temps et coexiste à chacun des moments du temps [1].

Ces idées nous donnent également la solution de la soi-disant antinomie de la raison pure, d'après laquelle, suivant l'opinion de Kant [2], il y a autant de raisons pour admettre que pour rejeter l'éternité du temps. Son raisonnement, que saint Thomas d'Aquin avait pressenti et déjà réfuté [3], repose sur une simple hypothèse et une fausse acception de l'idée du temps.

L'acte divin de la création étant essentiellement libre, l'optimisme absolu est nécessairement faux [4]. Si Dieu est véritablement libre, il ne peut être déterminé à faire tel ou tel monde; bien plus, il a la possibilité de créer à l'infini; car il est l'intelligence absolue, et il porte en lui une puissance sans bornes. Si donc il a donné au monde, en le créant, tel degré de perfection et non un degré supérieur ou inférieur, la raison en est comme pour

entr. IX, n. 7), sont des propriétés du temps, qui n'ont aucun rapport avec l'éternité.

[1] *In agente universali, quod producit rem et tempus, non est considerare, quod agat nunc et non prius secundum imaginationem temporis post tempus, quasi tempus præsupponatur ejus actioni..... Deus est prior mundi duratione. Sed τὸ prius non designat prioritatem temporis, sed æternitatis.* Thom., *l. c.*, qu. XLVI, art. *Non est mundus factus in tempore, sed cum tempore.* — Augustin., *l. c.*, XI, 6.

[2] *Kritik der reinen Vernunft.* Frankf. und Leipzig, 1784, p. 454.

[3] V. note 1, p. 180.

[4] « Dieu est obligé », dit Leibnitz (*Théodicée*, II, 201), « par une nécessité morale, à faire les choses en sorte qu'il ne se puisse faire rien de mieux ». Voyez le contraire dans saint Thomas. (*C. Gent.*, II, 26, 27.)

l'acte général de la création dans la décision de sa libre volonté. D'un autre côté, nous devons regarder ce monde, tel qu'il existe, comme étant relativement le meilleur, puisqu'il possède entièrement le degré de perfection auquel le Créateur a voulu l'élever. Cet univers est, pour nous servir d'une image de saint Thomas[1], une harpe merveilleuse dont les harmonies nous chantent la beauté et les délices de la vie éternelle.

C'est pour cela que l'Ecriture sainte répète sept fois et la dernière fois avec une certaine emphase : « Dieu vit ce « qu'il avait fait, et il vit que c'était bon[2] ». Si le monde est une effusion de l'amour divin et la manifestation de sa magnificence, il doit être marqué partout et en tout du doigt de Dieu qui l'a créé. Lors donc que le monde sortit des mains de Dieu, le mal n'y existait pas. « Le mal ne « vient pas plus de Dieu qu'il n'est en lui ; il n'est pas « non plus dans les créatures ; si donc nous examinons « ce qu'est le mal et son origine, nous ne le trouverons ni « dans les anges, ni dans les animaux, ni dans les corps, « ni dans la matière première[3] ».

Nous pouvons de là juger la fausseté de la doctrine, d'abord émise par Philon, continuée par les gnostiques et les manichéens, recueillie et conservée au moyen âge par les sectes panthéistes, reprise enfin par la philosophie moderne, laquelle doctrine enseigne que la ma-

[1] *L. c.*, qu. xxv, art. 6.

[2] *Genes.*, I, 31.

[3] Dionys. Areopag., *De div. nom.*, c. IV.

tière, ou l'être fini, est comme telle la source du péché[1].

Il nous reste encore à éclaircir un point obscur. Dieu n'est-il pas l'activité par excellence, l'acte pur, exempt de toute synthèse comme de toute distinction ? Par conséquent, l'acte par lequel il se veut lui-même ne fait-il pas un avec celui par lequel il veut la créature ? Mais l'acte par lequel Dieu veut son propre être est un acte nécessaire, car Dieu, en tant que bien suprême, ne peut pas ne pas se vouloir ; comment donc alors un seul et même acte peut-il être nécessaire et libre tout à la fois ?

Nos considérations sur la nature de Dieu nous donneront la solution de cette difficulté.

L'infini de la nature divine, disions-nous alors, oblige l'esprit humain impuissant à l'embrasser d'un coup d'œil, à saisir l'être divin unique et indissoluble sous différents aspects, qui, logiquement, ne semblent pas concorder entre eux. Dieu possède toutes les qualités qui se trouvent à son image dans l'être fini ; mais elles ne sont pas en lui comme dans la créature, c'est-à-dire séparées l'une de l'autre. Nous avons donc à distinguer non-seulement entre les qualités de la nature divine, mais encore nous sommes obligés de séparer dans notre pensée sa volonté de son intelligence, puis sa volonté et son intelligence de son essence, bien qu'en Dieu ces facultés ne soient point séparées et ne fassent qu'un entre elles, et qu'un avec son essence. Mais un des attributs de la volonté divine, en sa qualité de volonté absolue, est de résumer en un seul et même acte, à cause de la plénitude de sa perfection, tou

[1] V. Staudenmayer, *Dogmatik*, III, p. 174.

ce qui pour la créature exige des actes distincts et opposés. C'est ainsi que l'acte d'amour par lequel Dieu s'aime nécessairement n'est pas essentiellement différent de l'acte d'amour par lequel il aime la créature; seulement, dans ce dernier cas, l'acte est avec l'objet dans un rapport différent; mais ce n'est pas un second acte distinct du premier[1].

Posons-nous une dernière question. Quel est le but du monde, c'est-à-dire quelle est la tâche que Dieu a proposée au monde, et que celui-ci doit accomplir[2]? Saint Thomas[3] nous donne la réponse. « Dieu », dit-il, « aime sa bonté, et veut par conséquent qu'elle se com« munique par l'assimilation de la créature à sa divinité, « ce qui amène en même temps le salut de la créature ». Si donc nous cherchons le motif qui a porté Dieu à créer, nous reconnaîtrons que c'est sa bonté, et que le but qu'il

[1] *Voluntas Dei uno et eodem actu vult se et alia, sed habitudo ejus ad se est necessaria et naturalis, habitudo autem ejus ad alia est secundum convenientiam quamdam non quidem necessaria et naturalis neque violenta et innaturalis, sed voluntaria.* (Thom. Aquin., *C. Gent.*, I, 82.) *Idem est omnino actus secundum rem, qui sine ulla additione ad varia terminatur..... Velle Dei est infinitum, tam in genere entis quam in ratione appetitus, estque infinitum, non per modum potentiæ, nec per modum actus inchoati seu primi, sed per modum perfectissimi et ultimi actus. Ergo ille actus ex vi suæ simplicissimæ entitatis, quam totam necessario habet, est sufficiens ad attigendum omnia objecta volibilia, unumquodque secundum rationem et capacitatem suam.* Suarès, *l. c.*, *Disp.*, XXX, sect. 9.

[2] *Finis operis*, par opposition à *finis operantis* (motif qui a porté Dieu à créer). *Finis operis est hoc, ad quod opus ordinatum est ab agente; finis operantis est, quem principaliter operans intendit.* (Thom., *C. Gent.*, III, c. II. — Cf. *Summa*, I, qu. XLIV, art. 4 in *II Dist.*, I, qu. I, art. 1.) L'ignorance de cette distinction fait nier à Spinosa que Dieu ait eu un but dans la création : *Si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret. Eth.* I. *Append.*

[3] *L. c.*

a proposé à son œuvre a été le salut de la créature. Mais en quoi consiste le salut de la créature ? Précisément dans sa ressemblance avec Dieu ; c'est en imitant Dieu et sa perfection librement si elle est libre, et nécessairement si elle ne l'est pas[1], que la créature atteint sa propre perfection ; c'est en reproduisant en elle-même l'essence de Dieu, son infinie sagesse, sa sainteté et sa puissance, son amour et sa miséricorde comme sa justice et sa vérité, que cet être divin apparaît en elle, que Dieu devient de plus en plus manifeste, en un mot qu'elle glorifie Dieu.

Et tandis qu'elle glorifie Dieu de cette façon, elle prend part à sa vie, à sa grandeur et à sa félicité. Toujours et nécessairement l'ouvrage loue l'ouvrier, et la création rend gloire au Créateur, lors même que la main de la créature libre se porte pour le détruire, sur l'ouvrage de Dieu [2].

C'est ainsi que la gloire de Dieu est le but principal du monde, comme le salut de la créature en est le but secondaire : les ravissements des bienheureux nous manifestent les splendeurs de son amour plein de miséricorde, comme les tortures des réprouvés nous annoncent la majesté redoutable de sa justice. Et il en doit être ainsi : Dieu ne serait pas le bien suprême, l'alpha et l'oméga [3],

[1] *Gloria Dei objectiva. — Gloria Dei formalis.*

[2] Cf. Malebranche, *Entretiens métaphysiques, entr.* IX, 4.

[3] *Apoc.*, XXI, 6. Cf. IV, 11. « Vous êtes digne, ô Seigneur notre Dieu, de recevoir gloire, honneur et puissance, parce que vous avez créé toutes choses ». — *Isa.*, XLV, 24. « Tout genou fléchira devant moi, et toute langue jurera par mon nom ». Cf. *Prov.*, XVI, 4 ; *Ps.* LXXVIII, 9 ; *Rom.*, XI, 36 : « Car

si la créature pouvait trouver sa perfection et son salut autrement qu'en se donnant à lui et en le glorifiant.

Athénagore [1] a résumé ces idées en quelques mots: « Ce n'est pas en vain », dit-il, « que Dieu a créé le monde; « car Dieu est sage, et jamais la sagesse n'a accompli une « œuvre sans but ou dans un but personnel, car elle n'a « besoin de rien. Pour ce qui est de la raison première « et universelle, Dieu a créé l'homme pour lui-même et « à cause de la bonté et de la sagesse qui éclatent de « toute part dans la création; quant à la raison, qui « touche de plus près à la créature, on peut dire que « Dieu a créé l'homme précisément à cause de la vie de « l'homme, mais non pas à cause de cette vie si courte et « de si peu de durée ». Si quelqu'un s'avisait de taxer d'égoïsme cette doctrine qui fait de la gloire de Dieu le but final du monde, on pourrait dire de lui qu'il n'en est pas encore venu à concevoir l'idée du divin dans sa différence avec l'humain et le fini. Le mot d'égoïsme ne saurait s'appliquer à Dieu et, pour l'en accuser, il faudrait en même temps accuser Dieu d'être Dieu, l'infini et non le fini, *le tout en tout* [2], celui-là seul en un mot qui puisse dire de toute éternité : *Je suis celui qui suis*, de sorte que la participation seule à cet être donne à la créature son être.

tout est de lui, tout est par lui, et tout est en lui : à lui soit gloire dans tous les siècles! »

[1] *De Resurrect.*, n. 12 : Δι' ἑαυτὸν καὶ τὴν ἐπὶ πάσης τῆς δημιουργίας θεωρουμένην ἀγαθότητα καὶ σοφίαν ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον. Cf. Thom., *C. Gent.*, III, 17, 18.

[2] *I Cor.*, XII, 6; VIII, 6.

« De ce que des planètes », dit un moderne, « reçoivent « du soleil absolu leur lumière et leurs feux, ce n'est pas « une raison pour dire que celui-ci gagne ou perd quelque « chose en éclat, soit que ces astres cherchent éternelle-« ment leur centre, comme les comètes, sans le pouvoir « trouver, soit que, croyant l'avoir trouvé en eux-mêmes, « ils cessent de graviter vers ce soleil éternel. Il ne gagne « rien en éclat, car toute la clarté des étoiles s'éteint dès « qu'il se montre. Comment donc une créature, quelle « qu'elle soit, ajouterait-elle à la gloire et au bonheur du « Dieu en trois personnes ? Le soleil éternel ne perd rien « non plus ; car même dans le cas où il a dû voir périr, « pour l'éternité, des astres égarés et perdus, ceux-ci con-« tinuent de rayonner isolément et tous ensemble du « fond de l'abîme dans la froide aurore boréale qu'ils « produisent encore en conservant à jamais la conscience « de leur sort douloureux, image affreusement défigurée « de l'éternel amour, et qui pour les habitants de la terre « toujours en travail pour sa délivrance, apparaît du « haut du firmament comme une fée morgane [1] ».

C'est dans l'ordre suivant que la puissance, la sagesse et l'amour de Dieu ont appelé les créatures à l'existence : le monde des esprits, le monde des corps, et enfin le composé des deux, l'homme. Nous réservons pour les chapitres suivants l'histoire de la création de la nature et de l'homme, telle que nous l'exposent les saintes Ecritures ; nous allons examiner les créatures supérieures de Dieu, les anges.

[1] Cf. Thom., *Summa theolog.*, I, qu. XIX, art. 6.

Sur la foi de l'Ecriture et de la tradition, l'Eglise nous enseigne dans l'endroit cité plus haut [1] l'existence d'esprits supérieurs [2], incorporels et purs, doués d'une intelligence et d'une science surhumaines [3]. Ils sont les messagers [4] de Dieu, *les anges*, car c'est par eux que le plan divin du monde doit être exécuté; l'ordre et la sagesse du gouvernemeut de Dieu exigent que ses idées éternelles soient exécutées par l'intermédiaire de forces créées [5]. Aussi voyons-nous les anges déployer leur activité principalement aux époques capitales dans l'histoire du royaume de Dieu sur la terre [6]. Bien avant la création de l'homme les anges chantaient les louanges de Dieu, alors qu'il tira la terre du néant [7]. Enfin la vision de Jacob [8] n'est que le symbole de leurs rapports continuels avec ce monde visible. Un repentant les comble de

[1] *Concil. Later.* IV, cap. *Firmiter.*

[2] Πνεύματα. *Hebr.*, I, 14. L'esprit est, d'après Suarès (*De anim.*, I, c. IX), la substance qui : *Neque ex materia constet, neque illi coextendatur, nec ab illa in suo esse dependeat.* — Cf. Thom. Aquin., *Summa theolog.*, I, qu. LXXV, art. 2. Nous nommons les Anges *purs esprits* par opposition à l'esprit de l'homme qui, en sa qualité de *substantia incompleta,* est destiné à animer le corps.

[3] *Matth.*, XXIV, 36; *Marc,* XIII, 32.

[4] Ἄγγελοι, c'est la désignation de leurs fonctions, mais non de leur nature.

[5] Cf. Thom. Aquin., *Summa theolog.*, I, qu. CIII, art. 6.

[6] *Luc,* II, 15.

[7] *Job,* XXXVIII, 4.

[8] *Genes.*, XXVIII, 10; *Gal.*, III, 19.

joie [1], mais le pécheur les afflige et ils sont chargés de le punir [2]; ils portent nos prières devant le trône du Très-Haut et nous prêtent secours, consolation et force [3]. Ils sont les messagers des jugements de Dieu [4], protégent et gardent ses élus [5], les sauvent au milieu des périls [6], et sont enfin les témoins des victoires de Dieu sur les puissances révoltées [7]. Toujours prosternés devant le Très-Haut dans une sainte admiration, toujours prêts à s'élancer sur son ordre, ils vivent dans une sainte allégresse, une contemplation ineffable, et ne cessent de chanter ses louanges [8]. Le nombre des bons anges est incalculable; ils se comptent par légions [9] et par myriades [10], et le Créateur a institué parmi eux un ordre et une hiérarchie comme dans le domaine de la nature [11]. Libres et affran-

[1] *Luc*, XV, 10.

[2] *Apoc.*, XII, 7.

[3] *Genes.*, XLVIII, 16; *Hébr.*, I, 14.

[4] *IV Rois*, XIX, 35; *Matth.*, XIII, 49; XXV, 31; *Actes des Apôtres*, XII, 23.

[5] *Genes.*, XIX, 12; XXIV, 7; *Ps.* XCI, 11; *Hebr.*, I, 14.

[6] *Genes.*, XXII, 12; *Dan.*, VI, 22; *Actes des Apôtres*, XII.

[7] *Matth.*, XXVIII, 2.

[8] *Ps.* CII, 148; *Isaïe*, VI; *Dan.*, III; *Luc*, II, 13; *Apoc.*, V, 11; VII, 11; *Matth.*, VI, 10; XVIII, 10; XXV, 31.

[9] *Matth.*, XXVI, 53.

[10] *Dan.*, VII, 10; *Apoc.*, V, 11; *Hebr.*, XII, 22; *Deutéron.*, XXXIII, 2.

[11] Le concile de Constance, II, c. II, a déclaré que tous les anges n'étaient pas égaux. V. *Luc*, II, 13; *Hebr.*, XII, 22; *Col.*, I, 16; *Ephés.*, I, 21; *II Cor.*, XII, 2.

chis de tous les rapports terrestres du sexe [1], brillants d'une céleste pureté et d'un ardent amour, ils forment un royaume immense d'esprits, royaume de vérité, royaume de perfection et de félicité. — Ils possèdent d'inépuisables richesses en facultés et en activité, en œuvres et en jouissances, obéissant à une seule et unique volonté ; chacun d'eux, dans ce plan merveilleux de l'amour, a reçu une faculté et une tâche particulière pour édifier et réaliser ce grand tout de l'amour et glorifier son Créateur et son soutien [2]. Alors nous comprenons cette parole du Seigneur qui retentit sans cesse dans l'univers : Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel.

La croyance au monde des esprits repose positivement sur la révélation ; mais une réflexion profonde nous amène à la considérer comme le postulat de tout examen sérieux de Dieu et du monde. Car seul l'esprit pur et incorporel réalise dans la mesure du possible l'image de l'Etre divin qui a voulu, dans les degrés les plus divers de la création, appeler à la vie une image de lui-même. Il y a plus, l'idée même de la création doit nous faire regarder la création d'intelligences pures, comme plus probable et plus conforme à la pensée de Dieu que celle des êtres matériels [3]. Si Dieu s'était borné à former l'esprit de l'homme, et n'en eût pas créé de supérieur, on ne trouverait pas dans l'univers d'image créée qui repro-

[1] *Matth.*, XXII, 30.

[2] Comp. Hirscher, *Die christliche moral.*, I, p. 101.

[3] Suarès, *Métaph.*, II, disp. XXXV, 1.

duisît parfaitement la nature et la vie divine; car l'esprit de l'homme est enfoui dans la matière et en communauté d'existence avec le monde des corps; ce n'est donc que petit à petit et péniblement qu'il peut s'arracher à son existence sensible et à ses images changeantes et mobiles pour s'élancer à la hauteur de l'idée éternelle et universelle [1]. Examinons la gradation des êtres; pour qu'elle soit complète, nous devons admettre les purs esprits, car, si de la dernière des créatures nous remontons jusqu'à l'homme, nous trouverons entre eux une foule innombrable d'intermédiaires qui comblent cet espace [2]; à son tour, l'homme sert de trait d'union [3] entre ce monde d'êtres purement naturels privés de conscience et de liberté qui s'agitent à ses pieds, et le monde d'intelligences purement spirituelles qui le dominent. La nature s'efforce sans cesse de produire ce qu'il y a de plus grand et de meilleur; c'est la loi fondamentale du Cosmos, déjà

[1] Cette pensée a été surtout développée par Raimond de Sébonde (*Theolog. natur.*, c. CCXVIII) et par saint Thom. d'Aquin. (*Summa theolog.*, I, qu. L, art. 1) : *Si Deus fecit naturam corporalem sibi oppositam, quare non fecerit naturam, quæ est ei similis per se existentem ?*

[2] *Non est de ratione substantiæ intellectualis secundum suum genus, quod sit corpori unita, etsi sit hoc de ratione alicujus intellectualis substantiæ, quæ est anima. Sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales corporibus non unitæ.* (Thom. Aquin., *C. Gent.*, II, 91.)

[3] *Natura superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in ejus supremo; natura autem intellectualis est superior corporali. Contingit autem eam secundum aliquam partem sui, quæ est anima intellectiva. Oportet igitur, quod sicut corpus perfectum per animam intellectivam, quæ unitur corpori, sit infima in genere, substantiarum intellectualium. Sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales non unitæ corporibus, superiores secundum naturæ ordinem anima.* Id., *l. c.*

posée par Aristote[1]. La poussière que foulent nos pieds prend mille formes diverses, le microscope nous révèle chaque jour de nouveaux mondes d'existences, et l'essence qui, seule, pense et aspire au milieu de cette nature inconsciente, cette essence qui domine de si haut ce monde des corps, ne révélerait son existence que sous une forme unique et incomplète dans l'esprit de l'homme ! Dieu, qui a déployé tant de puissance en appelant à la vie des êtres inférieurs et insignifiants, aurait été parcimonieux ici au point de ne créer qu'un seul genre de cet esprit qui seul peut élever vers lui sa pensée et son amour, et auquel tout le reste se rapporte ! Pourquoi n'aurait-il pas créé un monde des esprits, divisé en genres et en règnes comme ceux de la nature ? Et notre vie intellectuelle si imparfaite n'en fait-elle pas pressentir une autre plus parfaite[2] ? La nature, en dehors de l'homme, subsiste en elle-même et pour elle-même ; il doit en être de même de l'esprit, et leur union dans la personne de l'homme démontre leur existence distincte et isolée[3] ; s'il en était autrement, la création de Dieu ne serait composée que de fragments incomplets, elle ne serait pas la parfaite harmonie.

En remontant l'échelle des êtres, nous aboutissons donc

[1] *De part. animal.*, IV, 10 : ἡ φύσις ποιεῖ τὸ βέλτιστον.

[2] *Si est aliquid imperfectum in aliquo genere, invenitur ante illud secundum naturæ ordinem aliquid in genere illo perfectum ; perfectum enim natura prius est imperfecto.* Id., *l. c.*

[3] *Si ex aliquibus duobus invenitur aliquid compositum, et alterum eorum invenitur per se, quod est minus perfectum ; et alterum, quod est magis perfectum et minus reliquo indigens, per se invenitur.* Id., *l. c.*

au monde des esprits. « Vous avez fait de rien deux cho« ses, Dieu tout-puissant et tout bon », s'écrie saint Augustin[1], « l'une plus près de vous, l'autre plus près du « rien ; l'une à laquelle vous étiez seul supérieur, l'autre « qui n'avait rien au-dessous d'elle ». La négation de ce royaume des purs esprits que l'Eglise nous présente dans la doctrine des anges, amène insensiblement à nier l'esprit en général, en tant qu'être distinct du corps, subsistant par lui-même, personnel et vivant ; et lorsque l'on pousse cette opinion à ses dernières limites, on trouve pour conséquences inévitables le matérialisme, la négation de l'âme survivant au corps et d'un Dieu personnel, enfin[2]. Ce n'est qu'en sa qualité d'esprit ayant conscience de lui-même, que l'homme est l'image de Dieu ; celui-ci est le premier, celui-là le dernier, dans l'ordre des esprits[3]. Le vide immense qui existe entre eux ne peut être comblé que par la hiérarchie des anges, telle que l'Eglise nous l'enseigne. Les esprits sont classés suivant le degré de leur intelligence ; celle-ci est d'autant plus éle-

[1] *Confes.*, XII, 7. Saint Bonaventure s'explique dans les mêmes termes (*Breviloqu.*, II, 6) : *Deus non tantum substantiam a se longinquam, sed naturam corpoream producere debuit, verum etiam propinquam et hæc est substantia intellectualis et incorporea.*

[2] Saint Thomas voyait bien le rapport intime de ces deux doctrines (*L. c.*, *init.*). Il en est de même pour les Saducéens, les matérialistes de cette époque : « Ils disent qu'il n'y a ni résurrection, ni ange, ni esprit ». (*Actes des Apôtres*, XXIII, 8.)

[3] *Anima intellectiva secundum naturæ ordinem infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet, quod non habet sibi naturaliter inditam notitiam veritatis sicut angeli, sed oportet, quod eam colligat ex rebus visibilibus per viam sensus.* (Thom. Aquin., *Summa theolog.*, I, qu. LXXVI, art. 5.)

vée qu'elle s'approche davantage de Dieu, l'intelligence suprême, qui embrasse toutes les connaissances dans une seule pensée, une idée unique qui est lui-même; au contraire, elle est classée d'autant plus bas qu'il lui faut, pour comprendre, recourir à une suite et à un enchaînement plus long d'actes de compréhension et multiplier et analyser davantage ses idées pour arriver à la connaissance de la vérité. Or, chez l'homme la connaissance part des sens, de la perception du particulier et du concret; son procédé intellectuel est donc le plus lent et le plus pénible. Qui pourrait déterminer cette suite d'esprits qui s'élèvent insensiblement depuis l'homme jusqu'à Dieu, et dont le regard a la rapidité de l'éclair et la portée de l'œil de l'aigle? Dans le domaine même de l'intelligence humaine, le génie se distingue par l'étendue de l'instruction et la vaste compréhension des idées. Quelques pensées seulement, mais larges et profondes, lui suffisent pour embrasser de grands horizons; d'un mot fécond en idées, il jette une vive lumière sur les questions les plus obscures et réduit l'erreur au silence. Les pensées les plus profondes sont aussi toujours pour cette raison les plus simples[1].

Enfin, la croyance à l'existence des anges a une

[1] *Intellectus, quanto est altior et perspicacior, tanto ex uno potest plura cognoscere. Et quia intellectus divinus est altissimus, per unam simplicem intelligentiam suam omnia cognoscit, nec est ibi aliqua pluralitas formarum idealium..... Quanto intellectus creatus est altior, tanto pauciores habet formas ad plura cognoscenda efficaces. Et hoc est quod Dionysius dicit* (*Cœl. Hierar.*, XII), *quod superiores ordines habent scientiam magis universalem in inferioribus.* (Thom. Aquin.. *Quodlib.*, VII, art. 3; *Summa theolog.*, I, qu. LV, art. 3; qu. LXXXIX, art. 1.)

grande importance religieuse et morale. L'homme ne se voit plus isolé, pliant sous le poids écrasant de la nature qui l'opprime de tous côtés et menace à chaque instant de l'entraîner dans son abîme et dans sa vie qui n'est que l'existence du moment, naître et mourir, et la mort de l'esprit. Il sait maintenant qu'il est incorporé à un monde des esprits vivant à ses côtés, à leur vie et à leurs lois ; le plus intime de leur être lui appartient, bien qu'il soit au dernier degré de cette hiérarchie intellectuelle qui agit sans cesse sur lui, le dirige et le soutient. Qu'y a-t-il donc au reste de si extraordinaire et de si anormal dans ce commerce du monde des anges avec l'esprit humain ? Tous les êtres composant le monde des corps sont bien liés entre eux par des rapports intimes et mystérieux; et la gravitation, saisissant tous les êtres de la création depuis la planète jusqu'au dernier atome de poussière, les entraîne selon des lois précises et immuables. Un monde des esprits qui existerait, mais qui ne vivrait pas en rapport actif et incessant avec l'humanité, romprait aussi bien l'harmonie divine de la création que la négation de leur existence. L'univers alors serait dépourvu de cohésion et ferait l'effet d'une tragédie mal conçue, comme l'a observé Aristote; seul, un système bien coordonné, un enchaînement logique est digne du Créateur [1], et satisfait l'esprit qui exige partout la symétrie. Toute activité avec la forme qui lui est propre n'est que la conséquence nécessaire de l'être, de même que l'être est le fond et le principe actif et la première des

[1] Aristot., *Métaph.*, XIV, 3; Comp. *Ephes.*, I, 10.

activités. C'est ainsi que, par un échange incessant de connaissance et d'amour, il existe un rapport réel entre toutes les intelligences, de la plus humble à la plus haute. De même que nous voyions tout à l'heure la négation des esprits conduire nécessairement à la négation de Dieu, ainsi, pour nier l'échange des rapports entre les esprits et l'homme, il faut préalablement déclarer impossibles l'éducation et l'illumination de l'esprit humain par la révélation divine, (naturalisme et déisme). Nous pouvons donc apprécier la juste et importante place que la doctrine des anges occupe dans le système de la dogmatique catholique et de toute théorie approfondie et philosophique du monde. Aussi les sages de l'antiquité ne repoussaient-ils pas l'idée d'esprits supérieurs [1].

Les apôtres du panthéisme [2] vont jusqu'à reconnaître que la doctrine des anges n'a rien en soi qui répugne à la raison ni aux idées fondamentales de la croyance en Dieu. Quant à l'hypothèse que le peuple d'Israël aurait puisé cette croyance en dehors de la révélation, comme un reste d'idées polythéistes, elle est aussi contraire à l'histoire et à la tradition que cette autre théorie du ra-

[1] Aristot., *Métaph.*, v, 8 ; XII, 8 ; Platon, *Tim. pass.*; Plat., *Sympos.*, p. 202 ; *Phæd.*, p. 107. Ce sont des êtres intermédiaires entre l'homme et la divinité. *Epinom.*, pag. 981 ; Plutarch., *De defect. orac.*, c. XII ; *Is. et Osir.*, c. XXVI. — Cf. Lactant., *Inst. div.*, II, 14; Augustin, *De civ. Dei*, IX, 19. — Comp. Neander, *Heidnische lehre von den Dæmonen*, V, III, p. 36. — Aux démons grecs correspondent les génies chez les Romains et les Etrusques (Virgile, *Aen.*, V, v. 95), et les Elfes chez les Germains. La religion des Perses est essentiellement basée sur la démonologie (Amschaspands, Izeds, Fervers, Dews), de même chez les Indiens et les Egyptiens.

[2] Schleiermacher, *Glaubenslehre*, p. 220.

tionalisme le plus vulgaire, qui ne voit dans cette doctrine que l'idée de Dieu considéré dans son essence et sa vie à un point de vue anthropomorphique, emprunté à la cour des souverains de l'Orient [1].

Strauss, de son côté, a essayé une réfutation écrasante selon lui [2] : « Quant aux rapports des anges avec Dieu », dit-il, « le système du monde, découvert par Copernic, a « mis à néant *le lieu* (!) où l'antiquité juive et chrétienne « avait placé le trône du Très-Haut environné de ses « anges. Depuis que le ciel des étoiles n'est plus un dôme « couvrant la terre et marquant ainsi la limite entre le « monde des sens et le monde surnaturel, depuis que, « par l'extension infinie du premier, ce n'est pas en « dehors de lui, mais dans son enceinte qu'il faut cher- « cher le monde surnaturel et que Dieu, par conséquent, « ne peut pas plus demeurer au-delà des étoiles que sur « les étoiles mêmes, les anges doivent disparaître comme « le ciel dans le monde des étoiles ».

Mais cette objection d'une conception grossièrement matérielle, loin de frapper la doctrine de l'Eglise, retombe sur son auteur qui met entre ce monde et l'autre un espace et une barrière matériels. Dieu est esprit [3], par conséquent à la fois au-dessus du monde et dans le monde même, et il n'y a pas à craindre qu'il manque de place dans l'univers avec ses légions d'anges. En outre,

[1] Les modifications que la doctrine des anges subit pendant la captivité de Babylone n'affectent que la manière d'appliquer la doctrine. Cf. Langen, *Op. cit.*, p. 298.

[2] *Ibid.*, p. 671.

[3] *Essentialiter est (Deus) intra omnia et extra omnia, infra omnia, supra omnia*, dit Richard de Saint-Victor (*Benj. Maj.*, IV, 17).

l'infini du monde sensible est une conception qui, non-seulement n'est pas démontrée, mais qui se contredit elle-même et ne peut être admise que par un esprit superficiel, car tout ce qui est corporel est fini, et ne saurait par conséquent être sans limites et sans fin [1].

Scleiermacher [2], en constatant le besoin qu'éprouve l'homme de ne pas se trouver seul dans la création et de sentir à ses côtés des êtres de son espèce, croyait satisfaire cette aspiration en supposant que les autres corps célestes étaient aussi habités ; mais cette hypothèse altère l'enseignement de l'Eglise concernant les anges, et mène à un résultat contraire à celui qu'elle a en vue. Schelling avait des vues autrement profondes lorsqu'il écrivait [3] : « On « souvent dit que le but de l'homme, dans la vie présente, « était de servir de trait d'union entre la nature et le « monde des esprits ; mais, par monde des esprits, on « n'entendait alors que celui au milieu duquel l'homme « existe ou doit exister, tandis qu'ici il est question « d'un monde des esprits dans le sens propre du mot. « La conscience de faire partie d'un monde semblable et « d'être par conséquent une essence universelle dont les « joies comme les peines sont partagées en dehors de ce « monde, élève l'homme au-dessus de la terre et même « au-dessus de la nature, qui devient plus compréhensi« ble lorsqu'on connaît l'existence d'un autre monde en « dehors d'elle ».

[1] Comp. Aristot., *Phys.*, III, 5 ; *Métaph.*, XI, 10. La gravitation exige un centre, et ce centre nécessaire exclut nécessairement une étendue infinie.

[2] Schleiermacher, *Glaubenslehre*, I, p. 222.

[3] *Philosophie der Offenbarung*, 2e p., V, IV, p. 292.

Par là se trouve fondée en principe la croyance de l'Eglise[1] en un ange gardien donné à chaque homme, quand même nous n'eussions pas les textes formels de l'Ecriture sainte, qui nous apprend que les anges exhortent, consolent et fortifient les hommes confiés à leur garde, comme ils éloignent ce qui peut nuire à leur âme et à leur corps[2], comme enfin ils se réjouissent à leur conversion[3]. « Quelle est grande la dignité de « l'âme », s'écrie saint Jérôme[4], « elle qui dès sa naissance « a reçu un ange pour gardien ». Respect, amour et confiance, voilà les effets importants de cette croyance sur l'esprit[5]. Les anges sont, suivant l'expression de saint Thomas d'Aquin[6], des membres actifs de ce grand tout conçu de Dieu, dans lequel chaque individu a sa tâche particulière a remplir, son idée à réaliser ; ils transmettent les pensées de Dieu et sont les messagers de sa volonté près des hommes. « Quand je vois », dit Bossuet,[7] « dans les prophètes, dans l'Apocalypse et dans « l'Evangile..... l'ange des petits enfants, qui en prend la « défense devant Dieu contre ceux qui les scandalisent, « quand je vois parmi tous ces anges celui qui met sur

[1] Ce n'est pas un dogme formel. V. Perrone, *Prælect. theolog.*, T. V. P., *l. c.*, c. III.

[2] *Ps.* XC, 11 ; *Matth.*, XVIII, 10 ; *Actes des Apôtres*, XII, 15 ; *Hebr.*, I, 14 ; *Genes.*, XVI, 7 ; XLVIII, 16 ; *Ps.* XXXIII, 8.

[3] *Luc*, XV, 10.

[4] *In Matth.*, *l. c.*, Augustin, qu. LXXXIII ; qu. LXVIII, n. 7 ; Basil., *Hom. in Ps.* XXXIII, n. 5.

[5] Comp. Bernard, *In Psalm. qui habit.*

[6] *Summa theolog.*, I, CXIII, art. 2.

[7] *Préface sur l'Apocalypse*, XXVII.

« l'autel le céleste encens des prières[1], je reconnais « dans ces paroles une espèce de médiation des saints « anges. Mais à Dieu ne plaise que je voie rien dans tou- « tes ces expressions de l'Ecriture, qui blesse la média- « tion de Jésus-Christ, que tous les esprits célestes recon- « naissent comme leur Seigneur ».

[1] *Apoc.*, VIII, 2. *Angelorum custodia est quædam executio divinæ providentiæ circa homines.* Thom. *Summ. theolog.* I. Qu. CXIII, art. 2. — Ainsi se trouve réfutée l'objection de Twestens (*Dogmat.* II, p. 346) : « La garde de Dieu partout présent ne nous suffit-elle pas ? »

CHAPITRE IV.

L'HEXAMÉRON.

Le récit de la création d'après la Bible. — Sa signification. — Le récit de la création d'après la Bible et les sciences naturelles. — La lumière avant le soleil. — Principes d'explication. — Résultats de la science et ses hypothèses. — Hypothèses de la formation de la terre. — Les *jours* de la création. — Les six périodes de développement. — La vie animale ne précède pas la vie végétative. — Difficultés et hypothèses. — Origine du récit mosaïque. — Les traditions des peuples. — Résumé.

Nous allons, dans ce chapitre, passer à l'examen de l'histoire de la création telle que nous la rapportent les saintes Ecritures.

Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, et la terre était informe et nue, et les ténèbres étaient sur la face de l'abîme ; et l'esprit de Dieu planait sur les eaux.

Et Dieu dit : Que la lumière soit, et la lumière fut. Et Dieu vit que la lumière était bonne ; et il sépara la lumière d'avec les ténèbres. Et Dieu nomma la lumière jour, et il nomma nuit les ténèbres. Et il y eut un soir, et il y eut un matin; premier jour.

Et Dieu dit : Qu'il y ait un firmament [1] au milieu des

[1] La Vulgate traduit par *firmamentum* l'hébreu רקיע, qui veut dire quelque chose d'étendu, comme l'atmosphère qui se déploie sur la terre ainsi qu'un pavillon. (*Ps.* CIII, 2; *Isaïe,* XL, 22.) C'est que l'on désigne encore aujourd'hui par l'expres-

eaux, et qu'il sépare les eaux des eaux. Et Dieu fit le firmament, et il sépara les eaux qui étaient sous le firmament des eaux qui étaient au-dessus du firmament, et il est ainsi fait. Et Dieu nomma le firmament ciel ; et il y eut un soir, et il y eut un matin ; deuxième jour.

Et Dieu dit : Que les eaux qui sont sous le ciel se rassemblent en un même lieu, et que l'aride paraisse ; et il fut ainsi fait. Et Dieu nomma terre l'aride et mer l'amas des eaux, et Dieu vit que cela était bon. Et Dieu dit : Que la terre produise de l'herbe verte, qui porte semence et des arbres fruitiers qui portent du fruit selon leur espèce, ayant en eux leur semence sur la terre ; et il fut ainsi fait. Et la terre produisit de l'herbe verte, portant semence selon l'espèce, et des arbres portant du fruit et une semence selon leur espèce [1]. Et Dieu vit que cela était bon, et il y eut un soir et un matin, troisième jour.

Et Dieu dit : Qu'il y ait des luminaires dans le firmament du ciel, pour séparer le jour et la nuit ; et qu'ils servent de signes pour marquer les temps, les jours et les années. Qu'ils luisent dans le firmament du ciel, pour éclairer sur la terre, et il fut ainsi fait. Et Dieu fit les deux grands luminaires, le plus grand pour présider au jour, et le plus petit pour présider à la nuit et les étoiles. Et Dieu les mit dans le firmament du ciel pour luire sur

sion indéterminée de ciel, de voûte céleste. « Quoi de plus admirable », dit Pline, « que ces eaux suspendues dans le ciel ? » (*Hist. natur.*, XXXI, 2.)

[1] C'est un gazon nouveau et délicat, qui tout d'abord couvre la terre (דשא), et duquel sortent, par le progrès de la végétation, les herbes (עשב) et les arbres à fruits (עץ פרי).

la terre et pour présider au jour et à la nuit, et pour séparer la lumière d'avec les ténèbres. Et Dieu vit que cela était bon. Et il y eut un soir, et il y eut un matin; quatrième jour.

Et Dieu dit : Que les eaux se peuplent d'animaux vivants qui nagent, et que des volatiles volent sur la terre, sur la surface du firmament du ciel. Et Dieu créa les grands poissons et tous les animaux qui rampent et se meuvent [1], dont fourmillent les eaux, et tous les oiseaux selon leurs espèces ; et Dieu vit que cela était bon. Et Dieu les bénit en disant : Croissez et multipliez-vous et remplissez les eaux de la mer, et que les oiseaux deviennent nombreux sur la terre. Et il y eut un soir et un matin; cinquième jour.

Et Dieu dit : Que la terre produise des êtres vivants selon leur espèce [2], des bêtes de somme et des reptiles, et des bêtes sauvages [3] ; et il en fut ainsi. Et Dieu fit les êtres vivants selon leur espèce, et les quadrupèdes selon leur espèce, et tout ce qui rampe sur la terre selon son espèce, et Dieu vit que cela était bon [4].

[1] Les grands poissons (תנינים) et les petits (שרץ) : division très-simple, mais qui comprend tout.

[2] La science a démontré la fausseté de la *génération spontanée*, ainsi que la permanence des espèces. V. T. I, p. 201.

[3] Animaux domestiques (בהמה), les animaux plus petits, plus attachés au sol (רמש), et les animaux sauvages (חית הארץ) ; division peu scientifique, mais qui suffit pleinement au but du récit.

[4] Sur la théorie de Darwin, qui fait naître toutes les espèces de quelques couples et peut-être d'un seul, voici ce que dit Flourens (*Journal des savants*, 1863, p. 623 et suiv.) : « Dans l'examen du livre de M. Darwin je me propose deux objets :

Et Dieu dit : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer et sur les oiseaux du ciel, et sur les quadrupèdes, et sur toute la terre et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre. Et Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu, il les [1] créa homme et femme. Et Dieu les bénit et leur dit : Soyez féconds et multipliez-vous, remplissez toute la terre et vous la soumettez, et dominez sur les poissons de la mer, et sur les oiseaux du ciel, et sur tous les animaux qui rampent sur la terre. Et Dieu dit : Voici que je vous ai donné toute herbe qui porte graine sur la surface de la terre, et tous les arbres qui produisent des fruits, et une semence, afin qu'ils vous servent de nourriture. Et à tous les animaux de la terre et à tous les oiseaux du ciel, et à tout ce qui rampe sur la terre, ayant une âme vivante, je donne toutes les herbes pour nourriture ; et ainsi fut-il fait. Et Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et voilà que cela était très-bon. Et

le premier, de montrer que l'auteur se fait illusion à lui-même et peut-être aux autres par un abus constant du langage figuré ; et le second, de prouver que, contrairement à son opinion, *l'espèce est fixe* ; et que, loin d'être venues les unes des autres, comme il le veut, les diverses espèces sont et restent éternellement distinctes..... Il joue avec la nature et lui fait faire tout ce qu'il veut. — Au reste, Darwin ne nie point la création, quand même il n'eût été créé à l'origine qu'une seule espèce.

[1] Ce seul mot réfute l'opinion de quelques interprètes juifs, laquelle se retrouve chez des théosophes postérieurs, savoir que le premier homme fut créé *androgyne*. — Cf. August., *De Gen. ad litter.*, III, 32 : *Ne quisquam arbitraretur ita factum ut in homine singulari uterque sexus exprimeretur, ostendit se singularem propter conjunctionis unitatem posuisse..... et ideo pluralem numerum continuo subjecit, dicens* : Fecit eos et benedixit eos. (*Gen.*, I, 1-31.)

il y eut un soir et il y eut un matin ; sixième jour [1].

Et le ciel et la terre furent achevés avec tout leur ornement.

Et Dieu accomplit le septième jour l'ouvrage qu'il avait fait et il se reposa le septième jour de tout l'ouvrage qu'il avait fait. Et Dieu bénit le septième jour et le sanctifia, parce qu'en ce jour il se reposa de tout l'ouvrage qu'il avait créé [2].

La création du premier homme est racontée plus en détail : Et Dieu, le Seigneur, forma l'homme du limon de la terre, et il souffla sur sa face un souffle de vie, et l'homme devint un être vivant [3].

Tel est l'admirable récit de Moïse. A l'examen on reconnaît un parallélisme entre les œuvres de la première et celles de la seconde moitié de la semaine de la création. Le premier jour, la lumière est créée ; le quatrième, les astres qui donnent la lumière. Le second jour sépare les eaux du firmament ; le cinquième raconte la création des poissons et des oiseaux. Le troisième jour se montre la terre ferme avec le monde des plantes ; le sixième apparaissent les animaux destinés à vivre sur la terre [4]. La

[1] *Gen.*, II, 1-3.

[2] Par un effet de la toute-puissante volonté de Dieu, l'homme sortit du limon de la terre, et fut au même instant pénétré du souffle vivifiant de Dieu. Le souffle symbolise ordinairement la vie donnée de Dieu aux êtres créés. Cf. Thom. Aquin., *Summa theolog.*, I, qu. XCI, art. 4, ad 3.

[3] *Genes.*, II, 7.

[4] Cf. Thom. Aquin., *Summa theolog.*, I, qu. LXXI, art. 1. — Delitzsch, p. 88. — Keil (*Bibl. Commentar. in s. A. T. I. T.*, 2e édit., p. 7) donne une autre explication. Le premier jour

création du monde est le commencement de l'histoire de notre salut ; aussi le récit s'en trouve-t-il à la première feuille du livre saint. De plus, nous voyons, au commencement des temps, une semaine divine qui sera la mesure et le type du partage des temps dans la vie civile et religieuse du peuple de la révélation. L'idée de la création est l'hypothèse préalable de toutes les œuvres de Dieu dans l'humanité et dans l'histoire des peuples ; c'est sur elle que repose toute la science de la nature et de l'homme. Tout ce qui existe est l'œuvre de Dieu, et tout est bon, puisqu'il en est l'auteur. Ces deux dogmes fondamentaux ne sont pas seulement exprimés par rapport à l'ensemble de la création ; ils sont reproduits spécialement à chacune de ces grandes périodes qui forment les degrés successifs de l'immense édifice : à la production de la lumière, à la séparation de la terre d'avec la mer, à la naissance de la végétation, à l'apparition des corps célestes, à la formation des animaux aquatiques et des oiseaux comme à celle des animaux terrestres, et enfin à la création de l'homme [1]. Après avoir créé l'homme et déterminé ses rapports avec la terre dont il l'institue le maître, dont il fait le couronnement de son œuvre, Dieu embrasse d'un coup d'œil ce qu'il a tiré du néant ; chaque chose isolée, il l'a trouvée bonne ; et, considérant le tout

sépare la lumière des ténèbres ; le second, les eaux de la terre de celles du ciel ; le troisième, la terre de la mer. Les trois jours suivants sont employés à peupler la terre destinée à être habitée par des êtres animés. Le quatrième jour voit paraître les astres ; le cinquième peuple l'atmosphère, les eaux et les mers ; le sixième, enfin la terre.

[1] *Genèse*, I, 4 ; I, 10 ; I, 12 ; I, 18 ; I, 21 ; I, 25 ; I, 26.

si complet et si harmonieux, il le trouve très-bon. Ni le soleil, ni les étoiles, ni l'animal, ni la terre nourricière, ni aucun des éléments ne sont Dieu, comme le supposaient le sabéisme de l'Orient et surtout des Chaldéens, le culte des animaux en Egypte, celui de la terre chez les Romains, les Pélages et les Germains, ou celui du feu pratiqué par les Grecs et les Perses ; tout cela est aussi l'œuvre de Dieu. Aucune puissance ennemie de Dieu et égale à lui, ne lui est opposée [1] ; pas plus que la matière, comme telle, n'est le siége du mal, suivant l'opinion postérieure des platoniciens. Tout est l'œuvre de Dieu et tout est bien par conséquent.

De ce qui précède on conclura facilement combien est grande l'importance du récit mosaïque. Son but principal, conforme à celui de toute la révélation, est l'enseignement religieux [2]. Déjà saint Augustin avait dit avec beaucoup de justesse en ce sens : «Les Evangiles ne nous « rapportent pas que le Seigneur ait dit : Je vous enver- « rai le Saint-Esprit pour vous enseigner le cours du so- « leil et de la lune; nous devons nous efforcer de devenir « des chrétiens et non des astrologues [3] ». Le récit bi-

[1] D'après la religion des Perses, Ahriman créa les animaux carnassiers, les serpents et les insectes venimeux.

[2] De peur que levant les yeux vers le ciel, et voyant le soleil, et la lune et les étoiles, tu ne te laisses tomber dans l'erreur jusqu'à les adorer et à leur rendre un culte. (*Deutér.*, IV, 19.) — « Moïse nous a révélé tout ceci afin que nous apprenions la vérité tout entière, et que nous ne nous laissions pas entraîner à l'erreur de ceux qui expliquent tout à leur point de vue subjectif, et que nous reconnaissions la puissance inexprimable de notre Créateur ». Chrysostome, *Hom.* VII *in Genes.*, p. 4.

[3] *De act. c. Fil. Manich.* I 10.

blique de la création ne devait donc en aucune façon anticiper sur les recherches de la science, pas plus que la révélation n'a pour but de résoudre les problèmes de la philosophie ; elle n'en conserve pas moins son caractère divin, puisque toute science à venir trouve sa place en elle. D'ailleurs l'Ecriture, par tout ce qu'elle dit sans s'écarter de son but, a suffisamment indiqué, quoiqu'en grand, les époques capitales et comme les grandes étapes de la formation de notre globe [1], sans compter que le dogme sert beaucoup à orienter les recherches de la philosophie [2]. Il est avant tout trois grandes vérités que l'étude de la nature confirme chaque jour; que le monde a acquis sa forme actuelle en s'élevant par une suite de périodes de développement successives; que les étoiles ne sont que des concentrations ou individualisations de la lumière déjà existante; que des générations entières de plantes et d'animaux ont précédé la naissance de l'homme [3].

[1] Car tel est l'objet du récit, c'est une *géogonie*, ce n'est qu'improprement une *cosmogonie*. « Lorsque la Bible parle du reste du monde, c'est seulement en tant qu'il a des rapports avec la terre ». Reusch, *La Bible et la nature*, 1863, p. 81. — Delitsch, *Op. cit.*, p. 114.

[2] Déjà saint Thomas (*In II Sentent. Dist.*, XII, art. 2) distingue ce qui a trait *ad substantiam fidei* de ce qui appartient *per accidens ad fidem*.

[3] « Moïse nous a laissé une cosmogonie », écrivait Cuvier (Cf. *Université catholique*, 1830, avril), dont l'exactitude se vérifie chaque jour d'une manière admirable. Les observations géologiques récentes s'accordent parfaitement avec la Genèse sur l'ordre dans lequel ont été successivement créés tous les êtres organisés ».

Ampère aussi a dit (*Revue des deux Mondes*, juillet 1833) : « L'ordre d'apparition des êtres organisés est précisément

Résumons le récit de la Bible :

1° Le monde des corps [1] n'est pas éternel, il a été créé par Dieu au commencement des temps.

2° Dieu a créé le monde par époques successives.

3° Non-seulement Dieu a façonné la matière première qui n'était qu'à l'état fluide et informe (les eaux), mais il a appelé à la vie de nouveaux êtres par son activité créatrice (l'âme des animaux et des hommes [2]).

4° D'abord apparaissent les créatures inférieures et rudimentaires, pour faire ensuite place à des créatures supérieures et plus parfaites.

5° Le premier phénomène qui eut lieu sur notre terre fut l'apparition de la lumière, condition essentielle de tout développement organique.

6° La terre, base et nourrice de tout ce qui vit à sa surface, se sépare de la mer, émergeant petit à petit du milieu des eaux.

l'ordre de l'œuvre des six jours, tel que nous le donne la Genèse. — Ou Moïse avait dans les sciences une instruction aussi profonde que celle de notre siècle, ou il était inspiré ».

[1] L'Ecriture ne dit pas positivement si la création des anges a eu lieu avant ou en même temps que celle du monde corporel; cependant le concile de Latran y fait allusion. Cf. Thom., *Summa theolog.*, I, qu. LXI, art. 3; Petav., *De Angel.*, I, c. XV; Suarès, *Disp. theol.*, tom. II, l. I, c. III. — Quant à l'hypothèse qui, d'après Jacques Bœhme, regarde le chaos comme la conséquence de la chute des anges, les plantes et les animaux du monde antérieur comme l'œuvre des puissances infernales, et ces plantes et animaux comme tout différents de ceux du monde actuel, cette hypothèse ne vaut pas la peine qu'on la réfute. La création présente tient par mille liens à la précédente.

[2] C'est pour cela qu'on emploie le mot (ברא). *Genèse,* I, 21 et 27.

7° La terre se couvrit de plantes avant que les poissons, les oiseaux, les reptiles et les quadrupèdes animassent l'eau, l'air et la terre.

8° Les animaux terrestres ne furent créés qu'après le peuplement des eaux.

9° L'homme ne fut créé qu'après le règne animal.

10° La terre a été faite pour le service de l'homme, ainsi que tout ce qui se trouve à sa surface [1].

De ce simple exposé il résulte nécessairement qu'une révélation divine immédiate peut seule être la source où le récit biblique a pris naissance ; toutes les cosmogonies des peuples nous rappellent cette révélation originelle dont l'historien inspiré nous transmet la forme la plus pure. « Puisqu'un livre [2], écrit à une époque où les « sciences naturelles étaient si peu développées, renferme « cependant, en quelques lignes, le sommaire des consé« quences les plus remarquables, auxquelles il ne pouvait « être possible d'arriver qu'après les immenses progrès « amenés dans la science par le dix-huitième siècle et le « dix-neuvième ; puisque ces conclusions se trouvent en « rapport avec des faits qui n'étaient ni connus, ni même « soupçonnés à cette époque, qui ne l'avaient jamais été « jusqu'à nos jours, et que les philosophes de tous les « temps ont toujours considérés contradictoirement et sous « des points de vue toujours erronés ; puisque, enfin, ce « livre, si supérieur à son siècle sous le rapport de la

[1] Aristote a déjà exprimé cette idée. (*Physic.*, II, 2 ; *Polit.*, XX, vol. I, t. I, c. III, ed. Francf.) : Ἀναγκαῖον τῶν ἀνθρώπων ἕνεκεν αὐτὰ πάντα πεποιηκέναι τὴν φυσιν. Cf. Cicéron, *De legg.*, I, 8.

[2] Boubée, *Geologie élémentaire*, Paris, 1833, p. 86.

« science, lui est également supérieur sous le rapport de « la morale et de la philosophie naturelle, on est obligé « d'admettre qu'il y a dans ce livre quelque chose de su- « périeur à l'homme, quelque chose qu'il ne voit pas, « qu'il ne conçoit pas, mais qui le presse irrésistible- « ment[1] ».

Ainsi que nous l'avons observé plus haut, l'Ecriture sainte n'a en vue que notre instruction religieuse ; ce n'est qu'indirectement et d'une façon secondaire qu'elle touche à des questions du domaine des sciences naturelles. Notre examen portera donc principalement sur la cosmogonie mosaïque, considérée dans ses rapports avec les résultats de ces sciences et surtout de la géologie. Cette science avait, lors de ses débuts, dans le siècle précédent, donné fréquemment lieu à des attaques contre le récit mosaïque[2], par suite d'observations incomplètes;

[1] « Nous ne pouvons trop remarquer cet ordre admirablet parfaitement d'accord avec les plus saines notions qui formen, la base de la géologie positive ». Demerson, *La géologie,* Parist 1829, p. 408. — « Il est matériellement démontré », a di, Linné, « que Moïse n'a écrit et n'a pu écrire que sous la dictée même de l'Auteur de la nature, *neutiquam suo ingenio sed altiori ductu* ». — Il est parfaitement vrai que Linné, et les savants précédemment cités, ne représentent plus la science dans son état actuel ; cependant leur témoignage n'a point été infirmé jusqu'ici par les résultats obtenus depuis.

[2] Entre autres Buffon, dans ses *Epoques de la nature,* 1774. « Depuis l'époque de Buffon, on vit s'élever système sur système comme les colonnes mobiles du désert, qui de loin semblent s'avancer en un ordre de bataille menaçant, tandis que de près elles ne sont que des amas de sable. En l'an 1806, l'Institut français comptait plus de quatre-vingts de ces théories ayant la prétention de combattre les récits bibliques; néanmoins aucune d'elles n'a pu subsister jusqu'à notre époque ou ne mérite une mention ». Wiseman, *Rapports des sciences naturelles avec la religion révélée.*

mais bientôt, un examen plus approfondi la força de reconnaître que le récit de la Bible avait, dans ses points principaux, anticipé sur ses propres résultats. Ainsi, par exemple, Moïse distingue entre la lumière et le soleil, qui ne fait que la transmettre, et cette assertion, qui est maintenant une loi de la physique, n'a été découverte par la science que de nos jours. Aussi Origène[1] voyait-il une allégorie dans la création de la lumière, et saint Augustin, dans l'impossibilité d'expliquer ce passage, inclinait pour l'opinion d'Origène[2]. Newton lui-même ignorait encore ce que l'expérience a démontré depuis, et Voltaire ne faisait que répéter les railleries que ce passage avait déjà excitées chez les antagonistes païens de la Bible[3]. L'existence de la lumière précédant le soleil est si peu une pierre d'achoppement pour la science, qu'elle enseigne cette théorie indépendamment du récit biblique. *This stumbling-block is the corner-stone of creation*[4], dit un naturaliste américain. « Il résulte de ce phénomène », dit Humboldt[5] à propos de l'aurore boréale, « et c'est là

[1] *C. Cels.*, VI, 60.

[2] *De Genes. ad litt.*, IV, 2 : *Istam quæstionem relinquere non debemus sine aliqua nostræ prolatione sententiæ : ut sit lux illa, quæ primitus creata est, non corporalis, sed spiritualis est.* Cependant les saints Pères, avant comme après lui (*l. c.*, XXVII), désignaient cette lumière comme une apparition corporelle, surtout saint Grégoire de Nyss. (*Opp.*, Paris, 1638, t. I, p. 8 et 10), Basil., *in Hexaem.*, *Hom.* II, 6; Gregor. Nazianz. (*Orat. in Nov. Dominic.*); Ambros. (*Hexaem.*, I, 9.)

[3] V. Mædler, *Ges. Naturw.*, III, p. 653; Bessel, *Vorles.*, p. 84 : Reusch, p. 158; Ulrici, *Gott und die natur.*, p. 72.

[4] Delitsch, *Op. cit.*, p. 97.

[5] *Cosmos*, I, p. 207.

« ce qui fait sa grande importance, que la terre est douée « de la propriété d'émettre une lumière propre, une lu- « mière distincte de celle que lui envoie le soleil. L'in- « tensité de la lumière terrestre, ou pour parler plus « exactement, la clarté que cette lumière, dans toute sa « splendeur, peut répandre à la surface de la terre, sur- « passe un peu celle du premier quartier de la lune. « Quelquefois elle est assez forte pour permettre de lire « sans peine des caractères imprimés..... Sans qu'il soit « besoin de rappeler ici l'apparence problématique, mais « assez commune, de ces nuages peu élevés dont la sur- « face entière brille, pendant plusieurs minutes, d'une « lumière tremblante, nous pourrons trouver dans notre « atmosphère d'autres exemples à citer de cette produc- « tion de lumière terrestre..... Si les hautes latitudes ont « leurs aurores dont les lueurs colorées traversent et « éclairent l'atmosphère, les chaudes régions des tro- « piques ont aussi leur lumière qui brille à la surface « de l'Océan, sur une étendue de plusieurs milliers de « lieues carrées ».

Nous devons, avant tout, nous attacher à cette idée que la Bible n'a nullement pour but de nous enseigner l'histoire naturelle; nous ne devons pas, par conséquent, nous attendre à y trouver aucun renseignement direct et positif sur ces matières, ni même en chercher. Il n'en est pas moins certain cependant que, lorsqu'elle touche à ces questions, elle ne peut errer, étant l'œuvre du Saint-Esprit. Lorsqu'on explique cette partie de l'Ecriture sainte, deux principes fondamentaux doivent diriger : Le premier est qu'*il ne faut pas, n'envisageant qu'un côté de la question, donner notre interprétation particulière comme*

l'absolue parole de la Bible, alors qu'elle n'est que probable, mais non pas évidente jusqu'à exclure tout doute. Déjà saint Augustin [1] et saint Thomas [2] avaient donné cette règle.

Notre confiance dans la vérité de la sainte Ecriture « doit être inébranlable. Mais, lorsqu'elle est susceptible « d'interprétations différentes, on ne doit point s'attacher « exclusivement à un seul et unique sens, afin que l'E- « criture sainte ne devienne pas un sujet de risée pour « les infidèles, lorsque, par hasard, la fausseté de notre « opinion aura été prouvée ». N'oublions pas en outre que le récit biblique a été écrit dans la langue et avec les idées contemporaines de sa rédaction. Saint Jérôme [3] a fait ressortir cette idée, et saint Thomas y insiste aussi, que le récit de la Bible est un récit populaire, phénoménolologique et anthropomorphique, et non pas une leçon d'astronomie, de géologie ou de philosophie [4].

En second lieu, *on ne peut mettre en parallèle avec le texte de la Bible que des vérités scientifiques, certaines et indiscutables, et non des théories et des hypothèses dénuées de preuves.* Lorsqu'on conserve ce juste milieu et

[1] *De Genes. ad litt.*, I, 18 ; *Confess* , XX, 23, 24.

[2] *Summa theolog.*, I, qu. LXVIII, art. 1.

[3] *In Jerem.*, XXVIII, 10, 11.

[4] *L. c.*, qu. LXVII, art. 4 ; qu. LXIX, art. 2 : *Dicendum, quod Moyses ea tantum proposuit, quæ in manifesto apparent.* Cf. qu. LXX, art. 1. « La sainte Ecriture », dit Kepler (*Epitome astronom. Copernic*, p. 138), qui nous instruit sur les sujets les plus élevés, emploie le langage usuel pour se faire comprendre, et ne parle qu'incidemment des objets naturels et selon les apparences ».

que l'on ne s'écarte pas de cette ligne de conduite, tout différend entre la Bible et l'histoire naturelle disparaît entièrement. « La vraie géognosie », dit Humboldt[1], « nous fait connaître la croûte du globe, telle qu'elle est « actuellement. C'est une science aussi certaine qu'au- « cune science descriptive de la nature peut l'être. Au « contraire, tout ce qui a rapport à l'état primitif de « notre planète, est aussi incertain que la manière dont « l'atmosphère des planètes s'est formée..... Cependant le « temps n'est pas encore bien éloigné, où les géologues « s'escrimaient à ces problèmes dont la solution est à « peu près impossible sur ces temps fabuleux de l'histoire « du monde ». Il dit encore ailleurs : « La cosmogonie « suppose l'existence préalable de toute la matière main- « tenant disséminée dans l'univers, et s'occupe seulement « des différents états par lesquels cette matière a dû « passer pour parvenir à sa forme et à sa composition « actuelles. Tout ce qui se trouve en dehors de cette « sphère appartient aux spéculations de la métaphy- « sique ».

« Ces expositions », dit Burmeister[2], auxquelles nous « donnons le nom d'hypothèses, joueront toujours un « grand rôle dans notre histoire de la création ; nous « sommes obligés de nous aventurer d'autant plus sur ce « domaine, qui est celui de la probabilité, que l'objet

[1] *Cosmos*, I, p. 31.

[2] *Geschichte der Schœpfung*. A la page 127, il avoue lui-même que sa théorie sur la formation de la terre est une hypothèse. — On trouve d'autres aveux du même genre dans Quenstedt, (*Epoques de la nature*, Tübingen, 1860, p. 20. — *Sonst und Jetzt.*, p. 281. De même Naumann, *Géognosie*, 2e édit., 1863, II, p. 16,

« que nous examinons s'éloigne davantage du présent, et « que nous pouvons par conséquent d'autant moins le « constater et le comprendre à l'aide des faits contempo- « rains. Tout ce qui excède la période historique ne re- « pose que sur des hypothèses, des présomptions et des « théories dont il est impossible de confirmer l'exactitude « par des faits réels [1] ».

« Nous sommes forcés d'avouer », dit un autre auteur[2], « que l'époque n'est pas encore venue d'établir une théorie « complète et indiscutable de la terre, parce que nous ne « sommes pas jusqu'à présent parvenus à réunir tous les « éléments et les faits sur lesquels une semblable théorie « puisse être fondée avec succès ». Ajoutons encore que les théories géologiques changent, malgré la jeunesse de cette science, avec une rapidité qui est devenue proverbiale [3]; hypothèses sur hypothèses se succèdent et se combattent; non-seulement la base même indispensable pour asseoir un système quelque peu vraisemblable, je veux dire le principe que les mêmes lois ont constamment agi de la même manière depuis le commencement[4], ce principe n'est pas encore prouvé, mais il est même contesté par les autorités les plus compétentes [5]. Tandis

[1] Burmeister, p. 270.

[2] Buckland, *Geologie und Mineralogie.*

[3] V. Anstedt, d. Vorwelt.

[4] « Il est de toute impossibilité de fournir cette preuve ». A. Wagner, *Gesch., der Urwelt*, 1845, p. 530.

[5] A. de Humboldt, *Cosmos*, I, p. 6, 89 ; II, p. 302 ; III, p. 4, 9. — Perty, *Anthropologische Vortræge*, p. 40. — C. Vogt, *Geolog.*, § 1575. « La mesure de l'activité différa selon les temps ». —

que les uns s'abandonnent aux rêves de leur imagination, à laquelle on accorde un grand rôle dans cette science[1], « les « coryphées », de l'aveu de Wagner lui-même, « exercent « un terrorisme qui trouve son pendant dans la pieuse « admiration de jeunes géologues, échos fidèles du maître, « impatients d'entendre son opinion; tandis que celui-ci, « à son tour, semble attendre un principe qui lui manque « encore[2] ».

Au reste, si dans l'état actuel de la science il se présente de sérieuses difficultés, des difficultés qui paraissent même impossibles à résoudre, rappelons-nous ce que nous avons dit autre part, qu'aucune objection fondée ne peut s'élever contre la foi[3]. C'est ce qu'a déjà fait remarquer saint Augustin[4] : « Lorsqu'on élève une objection contre l'E- « criture sainte », dit-il, « elle ne peut qu'être apparente, « si spécieuse qu'elle nous semble ». L'objection ne prouve qu'un défaut de science chez l'individu ou dans l'époque qui la soulève sans pouvoir la résoudre, mais elle ne peut en aucune façon ébranler la vérité reconnue

Cuvier, *Disc. sur les révolut. du globe*, p. 27, 41, 88, 105. — B. Cotta, *Vorw. zu Lyell's Geologie*, Berlin, 1857. — A. Wagner, *Geschichte der Urwelt*, 1857.

[1] *Münchener Gelehrte Anzeigen*, XIII, 698.

[2] Fr. v. Kobell (*Münch. Gelehrte Anzeigen*, XXI, 217). De même Schafhæutl (*Festrede vom* XXV, Aug., 1843), et A. Wagner, *Op. cit.*, qui exprime en même temps l'opinion de Gœthe, p. 19. — On trouve des citations de ce genre dans Reusch, p. 40 et suiv.

[3] T. II, p. 124.

[4] *Ep.* CXLIX *ad Marcell.* Cf. Thom., *C. Gent.*, I, 7. — Les objections qu'on élève contre les doctrines de la foi ne reposent que sur des probabilités ou sur la sophistique.

avec évidence. Ceci s'applique à toute espèce de vérité, religieuse ou profane[1]. La difficulté que nous ne pouvons vaincre maintenant, sera vaincue plus tard. « Lorsque « les libres penseurs », dit Euler[2], « nous objectent les « difficultés et les contradictions apparentes qu'ils pré« tendent relever dans l'Ecriture sainte, il serait fort à « propos de leur faire remarquer qu'il n'est point de « science si complétement démontrée, qu'elle n'ait sou« levé des objections beaucoup plus sérieuses encore, et « qu'on n'y ait relevé des contradictions en apparence in« solubles; mais quand on peut remonter jusqu'aux pre« miers principes de ces sciences, on est à même de faire « disparaître ces objections. Cependant, quand bien même « on serait dans l'impossibilité de le faire, ces sciences « ne perdraient rien de leur certitude. Pourquoi alors de « semblables attaques priveraient-elles l'Ecriture sainte « de toute autorité? »

On avait produit la géologie, l'astronomie, la chronologie et l'histoire comme autant de témoins qui devaient déposer contre le récit de la Bible; les objections

[1] De Maistre en donne des exemples. *Soirées de S. Pétersb.*, t. I, p. 241.

[2] *Défense de la révélation divine contre les objections des incrédules*, § 39, 40, 44. Le mince bagage scientifique de Schleiermacher nous explique les paroles suivantes qu'il écrivait à Lücke, en 1829 (*Theol. studien und Kritik.*, II, p. 489) : « J'ai le pressentiment que nous devons apprendre à nous passer de beaucoup de choses qu'une foule de gens sont encore habitués à regarder comme inséparables du christianisme. Je mets tout à fait de côté l'œuvre des six jours, mais l'idée de la création elle-même, combien de temps encore pourra-t-elle se soutenir en face de raisonnements scientifiques tellement puissants que personne ne pourra s'y soustraire? »

faites alors sont tombées depuis longtemps ; et ceux-là seuls avaient raison qui les méprisèrent dès le début, ou ne les examinèrent que dans le but de les réfuter, mais non pour arriver à la certitude par le doute. L'observation de saint Augustin s'applique aussi à ceux qui, à l'aide de textes bibliques mal compris [1], combattent des vérités et des faits prouvés jusqu'à l'évidence. « Quiconque, à une preuve évidente prétend opposer l'autorité de l'Ecriture, oppose en réalité non pas l'Ecriture, « mais sa propre interprétation de l'Ecriture ».

Avant de passer à l'examen du récit biblique de la création, en nous plaçant au point de vue des sciences naturelles, nous allons résumer le plus brièvement possible les résultats cosmologiques obtenus par les sciences naturelles.

Voici l'hypothèse généralement admise depuis Herschel et Laplace par la plupart des savants, pour expliquer la formation de la terre. Le globe terrestre était au commencement de son existence une masse gazeuse d'un volume énorme, qui, en se condensant graduellement, passa à l'état d'incandescence ; mais, par suite d'un refroidissement continuel, l'astre, primitivement gazeux, arriva à son état actuel [2]. Partout égal à lui-même dans

[1] De même qu'autrefois les adversaires du système de Copernic, et de nos jours les champions de certaines doctrines politiques.

[2] Burmeister, *Geschicte der Schœpfung*, 1re édit., p. 129. — Nous ne devons pas néanmoins passer sous silence que cette théorie a été récemment très-attaquée. — Cf. Ludwig, *Handbuch der Geologie*, 1861 ; Lyell, *Geologie*, 1857, p. 129 ; A. Wagner, *Geschicte der Urwelt*, 1857 ; Winkler, *Island*, 1861, p. 281 et suiv.

sa forme, le chaos primordial était de même indifférent quant à la matière, et aussi inerte qu'informe ; et ce fut seulement lorsque les différences de température commencèrent, qu'elles déterminèrent dans les substances dégagées les unes des autres une action réciproque des unes sur les autres, et conforme à leurs propriétés physico-chimiques inhérentes..... Une fois concentrée, la masse produisit le rayonnement de lumière qui appartient aux températures élevées [1].

Les métaux précieux, par conséquent les plus denses, se dégagèrent les premiers et formèrent un noyau solide. Les terrains ou alcalis, composés d'oxygène et de métaux, dégageant une chaleur intense pendant leur combinaison, formèrent une enveloppe de scories liquides autour du noyau métallique. A mesure que le refroidissement augmentait, la solidification avait lieu, et les silicates (mélange de silice et d'alcalis) se cristallisaient. L atmosphère entourant ce globe contenait de l'eau, de l'oxygène, de l'azote et diverses matières ; les vapeurs se condensaient et tombaient sur la croûte terrestre; échauffées à son contact, elles remontaient bientôt. C'est ainsi qu'aux dépens de l'enveloppe qui se refroidissait successivement, une température à peu près égale s'établit par cette alternative d'ascension et de chute. Par suite du refroidissement et de la condensation, les masses se contractant, des fissures et des crevasses se produisirent dans l'épaisseur de sa croûte consolidée. Par les ouvertures, demeurées béantes à la suite de ces ruptures, les matières

[1] *Genes.*, I, 3. (Notes de Burmeister.)

liquides ou demi-liquides, renfermées au-dessous de la croûte consolidée, se firent jour et s'élevèrent de l'intérieur, puis se durcirent. Le refroidissement successif fit tomber dans les régions inférieures de l'atmosphère les vapeurs aqueuses qui formèrent un océan primordial en ébullition. L'eau et les vapeurs bouillantes, venant en contact avec la croûte terrestre, la décomposèrent : il se forma alors des matières qui furent entraînées par la mer, puis déposées par couches successives. Ce travail se renouvela fréquemment : la température baissait toujours. D'abord, les masses incandescentes, faisant sentir leur action au dehors, produisirent par leur rayonnement un climat tropical qui régna uniformément sur la terre; petit à petit, enfin, notre globe atteignit le degré d'équilibre actuel de la température, dans lequel le rayonnement est égal à l'absorption.

C'est ainsi que, après des millions d'années (?), se forma peu à peu l'enveloppe terrestre; le centre est un noyau incandescent. Sur le fond des masses cristallines (roche primitive, granit, porphyre, siénit et basalte) se déposèrent successivement des couches de terrains différents dans un ordre déterminé [1]. Burmeister adopte [2], au point

[1] Terrains de transition. — Terrains stratifiés primaires. — Terrains stratifiés secondaires. — Formation tertiaire. — Diluvium. — Alluvium.

[2] Id., p. 270. — Il ne faut pas oublier ici que, de même que la géologie, la paléontologie est une science encore très-jeune dont les bases n'ont été posées qu'il y a peu d'années. Vogt (*Géologie*, 1854, II, p. 382). Lyell (*Géologie*, 1858, p. 267) avoue que nous ne sommes qu'au début des recherches, surtout au point de vue de la succession des êtres organisés. V. Reusch, 261.

de vue de l'apparition de la vie sur la terre, trois principales périodes. La première période ou mythique, dans laquelle la chaleur et les ténèbres (alors que la masse liquide incandescente, renfermée à l'intérieur, ne donnait plus de lumière) rendaient toute vie organique impossible. La seconde période, dans laquelle la terre fut achevée dans ses conditions essentielles : période qu'il subdivise en trois époques : 1° D'abord l'Océan fut peuplé d'animaux rudimentaires, et les îles qu'il renfermait se couvrirent de végétation ; mais les animaux qui respirent dans l'air n'existaient pas encore : ensuite apparurent les premiers amphibies, et enfin, avec la formation tertiaire, les mammifères. La troisième période commence avec la distinction des zones, et l'apparition de l'homme sur la terre après l'époque diluvienne.

Il est inutile d'ajouter que cette théorie, qui cherche à expliquer la formation de la terre par des forces inhérentes agissant d'après des lois déterminées, n'exclut en rien l'existence de Dieu comme cause première, créateur de la matière première, principe suprême et régulateur de tout mouvement et de tout développement[1], pas plus qu'elle n'est en opposition avec la géogonie biblique. D'après l'Ecriture sainte, la puissance créatrice de Dieu a fait sortir du néant toutes les créatures dans un cer-

[1] « On conçoit que la matière suive aujourd'hui les lois infaillibles, qui la régissent et qui conservent une régularité éternelle ; mais il a fallu une impulsion première, qui a tout ordonné pour l'inépuisable série de temps ». Barthélemy Saint-Hilaire (*Journal des savants*, 1862, p. 607). Cotta lui-même dit : « L'origine première de la masse terrestre est une énigme insoluble qu'on ne peut expliquer qu'en admettant la puissance infinie d'un Créateur ». V. Wagner, p. 170.

tain espace de temps, par une suite de périodes et de transitions déterminées. Ces périodes furent au nombre de sept, y compris celle du repos, c'est la semaine de Dieu. Combien de temps ont duré ces périodes, ces *jours* de la semaine divine, c'est ce que la géologie est impuissante à calculer, et ce que la Bible ne nous a pas indiqué; mais n'oublions pas que *mille ans sont aux yeux de Dieu comme un jour*[1]. Il est clair, du moins, que les trois premiers jours de la création ne sont pas des jours astronomiques, mais des jours prophétiques; car, ce n'est qu'à partir du quatrième que le soleil et la lune apparaissent, et que la nuit et le jour sont déterminés : saint Augustin avait déjà fait cette remarque[2]. L'Ecriture sainte ne voit du reste aucun obstacle à considérer aussi les trois autres jours comme des jours prophétiques, c'est-à-dire de longues périodes, puisque le septième jour, le jour du repos de Dieu, ne peut désigner un jour de vingt-quatre heures, et que ce mot de jour est souvent employé pour désigner des périodes déterminées par certains événements[3].

[1] *Ps.* LXXXIX, 4.

[2] *De Civ. Dei*, XI, 7.

[3] Ainsi, *Genèse*, II, 4 : « Au jour où Dieu fit le ciel et la terre », toute la durée de la création, divisée en six jours, est désignée sous le nom de jour. De même le jour du Seigneur, comme l'annoncent les prophètes, n'est pas un jour astronomique. (*Joel*, II, 11, 31 ; *Sophonie*, I, 7 ; IX, 14.) L'important, ainsi que le font remarquer avec justesse Reusch (p. 123) et Haneberg (*Geschichte der bibl. Offenb.*, 2e édit., p. 13) est le nombre sept, la semaine du Seigneur, et non la durée des divisions. On ne saurait objecter la formule qui termine le récit de chaque jour : « et il fut soir, et il fut matin », car elle est employée pour les trois premiers jours où il n'y avait

Examinons maintenant les six périodes de formation de la terre suivant l'Ecriture sainte, en nous plaçant au point de vue du naturaliste : au premier jour correspond la période de la lumière ; on pourrait aussi l'appeler la *période chimique,* car c'est alors que les atomes élémentaires se combinèrent, et chaque combinaison augmentait la lumière et la chaleur. La lumière et la chaleur (magnétisme, électricité), sont les manifestations générales de toute activité élémentaire et la condition de toute vie organique. Avec le second jour commence la période atmosphérique, c'est-à-dire la formation de l'éther céleste ; les eaux se divisent, l'atmosphère maintient les eaux sur la terre et fait flotter les nuages au-dessus d'elle. « Il me semble », dit Pianciani, « que c'est ainsi qu'on « doit se figurer ce qui se passa alors. Dès que l'embrase- « ment, développé sur la terre, par les combinaisons « chimiques de la lumière et de la chaleur, commença à

ni lever ni coucher de soleil. Cette formule désigne, ainsi que l'a fait observer saint Augustin, la fin d'une période et le commencement de l'autre. « Dans ces jours », dit-il (*De Genes. ad litt.*, IV, 18), « où tout fut créé, j'entendais par soir le fait d'une création accomplie, par matin le commencement d'une création à accomplir ». — Cf. Petav., *De opif. sex dier.*, I, 5. L'Eglise, au reste, laisse un vaste champ ouvert au commentateur; ce qui le prouve, c'est l'interprétation que saint Augustin donne de l'Hexaméron : d'après ce saint docteur, la suite des jours n'est qu'une façon d'exposer et de rendre sensible le récit de la création. (*Civ. Dei*, XI, 30.) Eh bien, cette théorie n'a pas encouru le blâme des théologiens. Cf. Thom., *Summa theolog.*, I, qu. LXXIV, art. 2 ; Suarès, *De oper. sex dier.*, *Tract.* I, c. X-XII. Celui-ci expose en même temps l'opinion de Cajetan et de Melchior Canus qui n'admettent qu'un jour : *Sæpe etiam dies accipitur pro indefinito.* On peut encore appliquer ici le mot de saint Augustin (*l. c.*, XXVIII) ; *Neque etiam hæc confirmo, ut aliam sententiam, quæ proponenda sit, inveniri non posse contendam.*

« diminuer, il dut tomber une immense masse d'eau « qui enveloppait auparavant le globe d'un nuage épais. « Néanmoins, les régions supérieures, en raison de leur « température plus basse, retinrent une grande quantité « de vapeurs aqueuses; celles-ci formèrent autour de la « terre une ceinture de nuages séparés des eaux terrestres « par l'atmosphère transparente [1] ». On pourrait aussi nommer cette période celle de la *cristallisation*, car le refroidissement successif amena la formation des corps inorganiques solides.

La troisième période est celle de la *végétation :* Dieu y exerce une double activité, mais en poursuivant un but unique ; car il sépare à la fois la mer de la terre, et revêt celle-ci de végétation comme d'une parure. L'Ecriture ne déclare pas formellement que tout ce qui est aujourd'hui terre ferme sortit le troisième jour du sein des eaux [2]; d'après l'observation des géologues, des soulèvements eurent lieu, même après la période de la création animale, par suite de violentes éruptions [3] qui engloutirent des générations entières d'êtres créés. La terre était couverte d'un nombre infini de plantes, mais dont la variété était

[1] Pianciani, *In Histor. Creat. Mosaic. Comment.* Cf. *Civ. Cattol. Cosmogon. natur. compar coll. Gen.*, ser. IV, vol. I, page 150.

[2] V. Delitsch, p. 118.

[3] L'Ecriture enseigne-t-elle le vulcanisme ou le neptucisme ? Aucun de ces deux systèmes, ni dans ce passage, ni dans le *Ps.* CIII, 3 : son role la met au-dessus de ces contradictions. « Ceux », dit Buckland, p. 14, « qui cherchent dans la Bible une histoire détaillée de la géologie sont déçus dans leur espérance, attendu que ce livre n'est destiné uniquement qu'à être un guide dans la foi religieuse ».

assez restreinte ; aucun mammifère, aucun oiseau n'animait ces épaisses forêts [1].

Une végétation gigantesque couvrait le globe tout entier, développée, dans une demi obscurité, par une chaleur excessive et une extrême humidité [2]. Circonstance remarquable, cette température élevée, jointe a une humidité constante, n était point spécialement propre à certaines régions du globe : quand on trouve les mêmes fossiles au Groënland et à Ténériffe, par exemple, quand on voit les mêmes especes végétales, aujourd'hui éteintes, se rencontrer avec le même degré de développement, à l'équateur et au cercle polaire, on est bien forcé de reconnaître qu'à cette époque la température du globe était la même partout.

Ainsi s'achève la formation de la terre comme corps isolé et indépendant. Dans le quatrième jour sont réglés les rapports de la terre avec les autres astres, et maintenant apparaissent le soleil, la lune et les étoiles. Si nous ne perdons pas de vue le but de la révélation biblique, nous trouverons tout simple qu'elle ne nous dise pas ce que sont les astres en eux-mêmes, et quand ils ont été créés comme tels : le livre saint se contente de nous apprendre ce qu'ils sont pour la terre et pour l'homme. Le soleil, la lune et les étoiles sont des créatures de Dieu,

[1] Brogniart, *Considérat. sur la nat. des végét., qui ont couvert la superficie de la terre aux diverses époques de sa formation.* (Instit. des sciences Paris, t. XVI, p. 423.)

[2] Strauss aurait pu se faire mieux renseigner par Burmeister ; il n'aurait pas écrit (*Glaubenslehre I*, p. 622) cette phrase : « L'astronomie actuelle trouve inadmissible que la séparation des éléments et la végétation aient eu lieu sur la terre avant l'apparition du soleil ».

ils doivent séparer le jour de la nuit, et servir à marquer les temps [1]. Tant que cette ceinture de nuages enveloppa la terre, les astres ne parurent pas. Nous pouvons nous imaginer l'œuvre du quatrième jour comme la conséquence d'un progrès successif, ou comme l'effet d'une violente catastrophe qui amena dans l'atmosphère des changements considérables [2].

La cinquième période est celle de la *vie animale*. Les conditions cosmiques de vitalité étaient remplies; l'air, auparavant chargé d'un excès d'acide carbonique [3], était purifié; la température s'était abaissée, et le soleil répandait une lumière bienfaisante. Bientôt, suivant les lois qui président à l'évolution des forces physico-chimiques, aux organismes inférieurs de la vie végétale succède le monde des animaux qui se nourrissent de la plante et unissent ainsi la vie organique (végétative) de la plante, à la vie plus complète des sensations et des mouvements commandés par la volonté [4]. Moïse emploie de préférence en ce dernier cas le mot *créer*, pour désigner la vie de

[1] *Deuteron.*, IV, 19.

[2] Quant aux questions de savoir si le soleil, la lune et les étoiles ont été créés postérieurement à la terre, ou si, à la naissance de la terre, ces astres étaient déjà parfaits, ou si enfin leur formation a été simultanée avec celle de la terre, la Bible n'y répond point. Du livre sacré on ne peut conclure qu'une chose, c'est qu'à partir de cette époque ils furent liés à la terre dans un rapport intime, et qu'une opposition de polarité solaire et planétaire put se former. C'est ainsi que disparaissent les prétendues contradictions de la Bible avec la science énumérées par Strauss.

[3] Brogniart, *op. cit.* — Burmeister, *Op. cit.*, p. 409.

[4] Burmeister, *Op. cit.*, p. 290, 410.

l'animal comme un principe immatériel, conformément au principe, non encore détruit, formulé par Harvey : *omne vivum ex ovo,* et sans doute aussi pour affirmer davantage leur caractère de creatures en présence du culte égyptien [1] des animaux. Pour les Hébreux, la classification la plus simple et la plus compréhensible est celle en animaux qui nagent, qui volent, qui rampent et qui marchent [2].

La création successive, telle que l'Ecriture nous la rapporte, est celle que la science indique comme conforme à la nature, et que l'expérience confirme avec une grande probabilité. Une végétation luxuriante et une atmosphère surchargée d'acide carbonique se trouvent toujours réunies ; actuellement encore les contrées volcaniques exhalent de l'acide carbonique. Mais une atmosphère semblable est très-nuisible aux animaux qui ne vivent que dans l'air, par où s'explique facilement le manque d'animaux terrestres ; les amphibies peuvent seuls prospérer dans une pareille atmosphère.

Cette atmosphère n'avait pas sans doute cette influence délétère sur les animaux vivant dans l'eau. Ces créatures purent naître, lorsque l'atmosphère eut été en partie déjà épurée par de grandes masses de végétaux [3]. Leur

[1] V. *Exod.*, XXXII ; *Sages.*, XI, 18.

[2] *Genes.*, IX, 2 ; *Levit.*, XI, 46 ; *Deuteron.* IV, 17, 18 ; *III Rois*, IV, 33. — « Les animaux, dit Cicéron (*De natura deorum*, II, 122), cherchent leur nourriture, les uns en marchant, les autres en rampant, en nageant ou en volant ». — Cf. *Qu. Tusc.*, V, 13.

[3] Ampère s'exprime de même. — V. Bertrand, *Lettres sur les révolutions du globe*, p. 316.

naissance avant toute végétation est déjà impossible par la raison que tous les animaux ont besoin des végétaux pour leur existence et ne peuvent, comme les plantes, former directement des éléments une matière organique. Si un grand nombre d'animaux en mangent d'autres, ceux-ci à leur tour mangent de l'herbe et l'animal enfin « n'absorbe rien dans sa substance qui n'ait « déjà existé sous une forme quelconque comme ma- « tière organique. C'est ce qui démontre l'impossibilité « qu'un organisme animal ait pu exister avant un orga- « nisme végétal, bien qu'il soit à supposer qu'ils ont dû « se suivre à un court intervalle [1] ». Ces données sont au reste confirmées par la géologie. La création organique commença par le règne végétal, bientot suivi du règne animal qui lui-même fut produit dans l'ordre suivant ; d'abord les poissons, ensuite les animaux terrestres, surtout les mammifères, et enfin l'homme [2].

Non moins clairement que l'histoire de la création, l'observation des faits démontre que la vie a dû commencer sur la terre par les êtres les plus simples, et que non-seulement les plantes étaient au commencement en plus grand nombre que les animaux, mais encore que les différentes espèces de plantes de la terre ferme ont paru longtemps avant la plus grande partie des animaux terrestres [3].

[1] Burmeister, *Op. cit.*, p. 409. V. J. Muller, *Handbuch der Physiolog.*, 4e édit. I, p. 36, 44.

[2] F. Pfaff. *Schœpfüngsgesch.*, p. 615.

[3] Marcel de Serres, *De la Cosmogonie de Moïse comparée aux faits géologiques.*

Voici la classification adoptée généralement par les savants de nos jours:

1° Les terrains de sédiment primitifs, qui se décomposent ainsi: (*a*) La période paléozoïque dans laquelle on ne trouve pas encore de pétrifications ; (*b*) la formation houillère avec ses couches innombrables de plantes accumulées et tranformées en charbon ; (*c*) la formation permienne, qui contient les premiers vestiges d'animaux vertébrés à respiration aérienne (une espèce de lézard).

2° Les terrains de sédiment secondaires (période mésozoïque), composés de (*a*) la formation triasique, (*b*) des trois couches jurassiques dont la première, le lias, contient des organismes particuliers (Bélémuites, Ammonites, Ichtyosaures), (*c*) la formation crétacée.

3° *Les terrains tertiaires* (période cénozoïque), dont les couches se distinguent par la foule d'organismes pétrifiés renfermés dans leur sein, et qui se rapprochent de nos espèces actuelles.

4° Le diluvium[1].

5° Enfin, l'alluvion qui s'est formée dans les temps historiques par des inondations partielles.

Voici donc les résultats de la géognosie : 1° Aussitôt après la séparation des mers et des terres, développement d'une gigantesque végétation ; 2° dans la période de soulèvements et d'affaissements successifs, une apparition en masse d'animaux aquatiques et rampants, ainsi que des oiseaux. Il est facile de comprendre que les

[1] V. Lyell., *Elem. de Géologie.* — Petzold, *Geolog.* 2. édit. Leipzig, 1845, p. 49 et 283. — Burmeister, *Op. cit.*, p. 187 et suiv. — Ulrici, *Op. cit.*, 276 et suiv.

squelettes des oiseaux ne peuvent pas se conserver aussi bien que ceux des lézards et des coquillages. Les oiseaux, vivant sur la terre ferme, tombaient en pourriture après leur mort. Les animaux aquatiques, au contraire, vivant dans la vase, y trouvaient une sépulture en quelque sorte, et leurs ossements ainsi pénétrés par le limon se pétrifiaient. Déjà dans la période triasique, au Connecticut (grès bigarré, calcaire conchylien, et keuper), on a trouvé des empreintes d'oiseaux gigantesques ressemblant à des autruches. Dans la formation argileuse nommée weald (entre le terrain jurassique et la craie), on a rencontré des os d'oiseaux paludéens, et, dans la formation crétacée, des restes d'oiseaux[1]. Dans le terrain jurassique on voit déjà des empreintes isolées de mammifères ; mais cette classe n'apparaît dans son développement complet que dans la molasse (seconde formation tertiaire). La période où fut créé le monde des mammifères se distingue clairement, comme une époque capitale, de la période houillère (végétation), et de la période jurassique (poissons et amphibies.) Si nous considérons, d'une part, que les plantes de la période houillère se rencontrent sous toutes les latitudes, par conséquent qu'à cette époque il n'existait pas de différence climatérique[2], d'autre part, que les traces de climats différents apparaissent dans la formation triasique et jurassique[3], nous voyons la

[1] V. Ebrard, *der Glaube an die hl. Shrift und die Ergebnisse der Naturferschung*. Ronigsberg 1861, p. 65.

[2] Burmeister, *Op. cit.*, p. 272; Brogniart, *Op. cit.*; Marcel de Serres, *Op. cit.*

[3] Burmeister, *Op. cit.*, p. 282.

géologie d'accord avec la Bible pour placer l'achèvement cosmique et planétaire de la terre entre la période houillère [1] et les terrains de sédiment secondaires [2]. Bien que, suivant quelques naturalistes [3], certaines espèces de crustacés, complétement disparues de nos jours, tels que les trilobites, se rencontrent dans les couches les plus basses des terrains de transition mêlées aux premières plantes marines, il ne s'ensuit nullement que l'animal ait précédé la plante. La juxtaposition n'implique pas nécessairement une formation contemporaine, puisque, d'après le principe établi par Burmeister et Müller, l'animal sup-

[1] *Genèse*, I, 9, 13.

[2] *Genèse*, I, 20, 23.

[3] Buckland, *Op. cit.*, p. 17; Quenstedt, *Epoch. d. nat.* Tübingen, 1860, p. 39; Wagner, *Op. cit.*, p. 195; Naumann, *Op. cit.*, II, p. 213; Bosizio (*Das Hexaemeron und die Geologie*, Mainz 1865), pour éviter la difficulté mentionnée ci-dessus, se joint à K. Ammer, Keil et aux écrivains chrétiens et païens des premiers siècles tels qu'Apulejus, *De mag.*, c. XLI. p. 534. Tertullian., *De Pallio*, c. II; Euseb. *Chronic. Clem.*, I, p. 62; Eustath., *In Hexam.*, p. 49; Augustin (*Civ. Dei*, XV, 9), pour mettre l'époque de l'existence des fossiles après l'accomplissement entier de la création terrestre et les regarder comme produits par le déluge et d'autres influences des éléments. D'après le même auteur, les résultats obtenus par la géologie au point de vue des couches de terrains et des pétrifications est radicalement inadmissible. Sans doute, nous n'admettons pas les yeux fermés toutes les théories des géologues, nous l'avons suffisamment prouvé. (V. Naumann, II, 17 et suiv). Mais nous ne pouvons nous résoudre à admettre l'opinion de Bosizio, tant qu'il n'appuie son raisonnement que sur trois noms Volger, Meyer et Bronn. Volger professe une opinion peu partagée et peu autorisée parmi les géologues, et Meyer ne s'est distingué que par son travail sur les vertébrés. Bronn, au contraire, partage l'opinion des couches successives et n'y apporte que des modifications peu importantes, ainsi que W. Hamilton, auquel en appelle Pianciani. (*Civ. cat.*) Kurtoga enfin ne donne aucune preuve.

pose la plante, et que le développement général ne peut être que successif et ascendant. Le terrain composé d'un grain très-fin, et la régularité des couches (grauwach, période paléozoïque) ont fait supposer pour le berceau de ces formations un océan calme ou peu agité. La grande quantité de houille et de bitume qu'on trouve comme matière colorante dans le Grauwach, prouve que cette mer contenait de grandes masses végétales carbonisées. Il faudrait donc admettre, avant leur formation, une riche organisation et un terrain propre à nourrir les plantes [1].

[1] Burmeister, *Op. cit.*, p. 198. — Au point de vue biblique ces quelques crustacés ignorés des Hébreux; comme les infusoires, disparaissent tout à fait en presence de ce gigantesque développement du monde végétal sur le continent pendant la période houillère (troisième jour), ainsi que du monde animal des périodes secondaires et tertiaires (cinquième et sixième jour). A. Wagner, d'après Buckland, admet (*Op. cit.*, I, p. 507), que le troisième jour la formation du globe terresire et des montagnes était complète; les organismes végétaux et animaux de cette époque étaient dans des conditions d'existence sans aucun rapport avec les nôtres; le monde des animaux et des plantes indiqué par la Bible est donc bien postérieur et tout à fait différent du monde fossile. (Keerl, *Der Mensch, das Ebenbild Gottes.* Basel 1861, p. 584). *In conclusione*, dit Pianciani (*Civ. Catt.* Ser. IV. vol. II, p. 307): 1° *La proposizione generale: il regno animale è anteriore al vegetabile, è assurda; dacchè le piante acquatiche debbono essere almeno contemporanee agli animali acquatici, e cosi le piante terrestri agli animali terrestri. 2° Non è finora accertato, benchè sia versimile, che le piante marine precedessero le terrestri; nè è dimostrato, che queste fossero posteriori agli aimali marini degli classi inferiori, nè mancano ragioni probabili tratte dai fatti e dall' analogia a favore della contradittoria asserzione. 3° Non è verisimile che gli animali vertebrati sieno anteriori o ancora contemporanei alle piante anche terrestri.*

Al più potrebbe ammettersi che sieno stati a un dipresso contemporanei, e precedenti agli altri esseri de' due regni, l'apparire delle infime piante (alghe ecc.) *e dell' infima provincia del regno animale, quella detta de' radiati, i quali s'allontanano al tutto della forma degli animali più elevati e più conosciuti; e quei della classe de'*

Il est probable qu'une grande catastrophe précéda la période de la création des animaux, et qu'une plus grande encore la suivit. Des couches entières furent soulevées et, à la place de la mer, apparut la terre ferme ; des torrents de vase, versés des profondeurs de l'Océan, engloutirent une foule d'êtres vivants, même des espèces entières, et de nouvelles vinrent les remplacer. Depuis le commencement du troisième jour jusqu'à la création de l'homme, il y a un espace largement suffisant pour la composition de la croûte terrestre (formation des couches fossilifères), et rien ne nous empêche d'admettre qu'elle coïncida avec les catastrophes qui bouleversèrent la création des végétaux au troisième jour et celle des animaux au cinquième, et engloutirent des générations entières. « Car, « chaque jour de la création ne voit pas l'achèvement de « son œuvre propre, il en pose seulement le principe, et « le développement se poursuit encore après[1] ». De ce

polipi più rassomigliano per la forma, la immobilità e la carenza di organi di locomozione, alle piante che agli animali, e per vegetabili erano ritenuti dagli antichi naturalisti.

Reusch, *Op. cit.*, traduit par X. Hertel p. 323 : « Ce ne fut que lorsque les plantes et les animaux aquatiques existaient déjà, qu'eut lieu la première formation des couches les plus anciennes de la période paléozoïque ; aussi y trouvons-nous des fossiles de végétaux et d'animaux. Ces anciennes couches sont exclusivement marines; quant aux organismes qui vivent sur le continent, ce sont incontestablement les plantes qui apparaissent les premières. Ainsi les plantes marines ont donc pu être créées avant les animaux marins, et les plantes terrestres avant les animaux terrestres. On pourrait même dire que les plantes terrestres ont été créées avant les animaux aquatiques les plus anciens, et ont existé sur le continent pendant que les plus anciennes couches siluriennes se formaient au fond de la mer ».

[1] Delitsch, *Op. cit.*, p. 110, 118.

qui précède on peut conclure que la loi générale de la création est que les êtres vivants se sont succédé sur la terre en raison inverse de la perfection de leur structure [1].

Le sixième jour enfin inaugure la période de l'intelligence, la formation des animaux plus complets, et enfin la création de l'homme. Toutes les forces cosmiques agissent et opèrent sur la surface comme au plus profond des entrailles du globe ; la terre s'est revêtue d'une couche de plantes innombrables ; le régne animal vit et s'agite sous le ciel comme au fond des abîmes. C'est alors qu'apparaît le degré le plus élevé de la création, la forme de vie la plus noble parmi les créatures visibles de Dieu — l'homme, l'image intelligente et libre de Dieu. Il est le microcosme résumant en lui tous les degrés de vie antérieurs et portant au plus haut point toutes les forces et toute l'activité des formes d'existence qui l'ont précédé. D'un côté, il appartient à la terre, et tous les modes d'existence se retrouvent en lui ; il a l'existence comme la matière, comme la plante la vie végétative, comme l'animal la sensibilité [2] ; mais, par l'autre face de son être, il est d'une origine supra-terrestre, il est de race divine, et, par conséquent, dominant toute la nature terrestre, son roi, et son seigneur, son grand-prêtre et son médiateur [3].

[1] Marcel de Serres, *Op. cit.*, p. 131. Cf. Thom. Aquin., *Summa Theolog.*, I, qu. LXXII, art. 1.

[2] (Pseudo) Augustini *serm.*, XXVII, *in Verb. Apost.* Gregor. M. in *Job.* VI, 16. Lactant. *Ir. Dei* c. XIV : *Sicut mundum propter hominem machinatus, ita ipsum propter se tanquam divini templi antistitem, spectatorem operum rerumque cœlestium.*

[3] Pour cette raison, Théodoret (qu. XX *in Gen.*) appelle

Une dernière question nous reste à résoudre : quelle est l'origine du récit biblique? Quand bien même les époques capitales qu'il rapporte n'eussent pas été confirmées par la science, on trouve dans les légendes des peuples, concernant la création du monde, des preuves suffisantes pour reconnaître dans ce récit un fond historique ; c'est du reste le seul moyen d'expliquer l'unanimité des souvenirs qui se retrouvent sur tous les points de la terre, nonobstant les différences de nationalité et de religion. Cela suffit pour repousser la théorie, qui ne veut voir dans le récit biblique qu'une fiction ou le produit d'une méditation purement subjective sur le système du monde. Comme il ne peut être la narration d'un témoin oculaire, il faut donc chercher son origine dans l'Esprit divin. Mais précisément cette unanimité frappante des légendes de la création entre elles comme avec le récit de la Bible, nous amène à conclure qu'il y eut une source commune de traditions premières où tous les peuples puisèrent une révélation primitive enfin faite au chef de la race humaine [1]. Ce qu'ils avaient recueilli sur l'origine du monde et sur leur race fut emporté par eux comme un héritage et comme un souvenir de leur première patrie, lors de leur dispersion sur toute la terre. Quoique dénaturées souvent, mal comprises et empreintes de la couleur nationale [2], ces légendes n'en forment pas moins comme

l'homme le *lien de l'univers* σύνδεσμον ἁπάντων, et κόσμον δεύτερον. Cf. Greg. Nazianz. (*Orat.* XXXVIII, *Carm.* II, 86).

[1] Cf. Calmet *In Gen.*, I, 1. Jahn, *Introd. à l'Anc. Test.*, II, p. 134.

[2] Selon la cosmogonie des Etrusques, Dieu créa le monde

autant de variantes surprenantes de cette grande pensée fondamentale dont la tradition s'était conservée pure dans la tribu à laquelle appartenait Moïse. C'est donc à lui et au Saint-Esprit, sous la dictée de qui il écrivait, que nous devons ces premiers chapitres de la Genèse qui sont devenus les bases profondes et inébranlables sur lesquelles reposent toutes les lumières de notre esprit, toutes les espérances de notre vie, toute la civilisation et toute la morale, le monde chrétien tout entier enfin. Nous ne pouvons terminer cette exposition sans citer les paroles du Père Faber[1] :

« Aucun spectacle », dit-il, « ne peut être plus attrayant « à contempler pour le véritable théologien que les pas « de géant des découvertes scientifiques, et les méthodes « hardies des infatigables pionniers de la science ; il n'a « rien à redouter pour sa foi ; et, s'il est embarrassé, c'est « par la richesse même des preuves que les découvertes

en six périodes de mille ans chacune (Cf. Suidas, Τυῤῥηνία); d'après le Zend-Avesta. Ormuzd, aidé des Amschaspands, créa le monde en six périodes (Kleuker, *Zend-Avesta* 3e part. p. 53); la cosmogonie babylonienne dans Berose (*Syncelli chronog. ed.* Bonn. 1, 28) et particulièrement la cosmogonie phénicienne dans Sanchoniaton (*Fragm. ed. Orell.* p. 9 seqq.) font tout provenir de l'Esprit (Colpia) et du Chaos (Baaou-בהו). Les livres de prières de Manou et l'épopée du Mahâbarata racontent que Dieu créa premièrement l'eau et qu'il la féconda, et que la semence devint un œuf que Brahma, qui y était renfermé, ouvrit (De Bohlen, *l'Inde Antique*, 1re part., p. 155). Même récit dans la mythologie égyptienne (Creuzer, *Symbol*, 1., p. 311); chez les Chinois (*Mémoires concernant les Chinois*, t. I, p. 99) et les Japonais (Stuhr. *Religions systéwe des Orients* p. 38), se retrouve l'idée de l'œuf du monde : la semaine de la création n'est pas inconnue des peuplades de l'Afrique et de l'Amérique (Ewald, Antiquités, 2e édit., p. 111.)

[1] *Le très-saint Sacrement de l'autel*, p. 340.

« incessantes et nouvelles mettent à sa disposition pour « sa défense. Rien ne peut être plus mesquin, plus com« mun et plus dénué de sens que l'idée d'un antago« nisme entre la science et la religion. Sans doute, quel« ques sciences, dans le premier essor de leur développe« ment, ont troublé les idées de ceux qui s'enivrèrent à « leur source, et il en résulta des théories hâtives et in« complètes, inconciliables avec l'enseignement de la foi; « mais elles ne furent ensuite que des preuves plus frap« pantes encore de la vérité divine et inattaquable de « notre sainte croyance. Car des découvertes plus éten« dues et un examen plus approfondi, amenèrent tou« jours l'abandon de théories anti-religieuses. On avait « représenté la géologie, c'est-à-dire l'histoire de la for« mation de notre globe, comme une science dont l'étude « était particulièrement nuisible à la direction religieuse « de notre esprit : s'il en est ainsi, la faute en est à l'es« prit et non à la science. Cette longue suite de contro« verses qui ont abouti à cette conclusion que la surface « actuelle de la terre est moderne et que l'homme est rela« tivement un nouveau venu dans la création, n'est qu'un « long enchaînement de preuves en faveur du récit « mosaïque. Suivons le géologue, alors qu'il s'enfonce à « travers les couches successives formant notre écorce « terrestre; voyons-le, à chaque couche différente, recon« naître une nouvelle création d'êtres organiques qui « tantôt sont une copie des êtres antérieurs et tantôt anti« cipent sur ceux qui leur succèdent, jusqu'à ce qu'enfin « les restes fossiles n'accusent plus qu'un organisme rudi« mentaire à peine différent de la matière inerte; allons « plus loin encore, et pénétrons jusque dans ces régions

« que n'a jamais animées la vie d'aucun être : quel vaste « champ d'idées religieuses s'ouvre alors devant nous ; « lorsqu'on descend ainsi depuis les terrains d'alluvion « jusqu'au dur granit. Cette foule d'animaux qui se suc« cèdent avant la création de l'homme, ces millions d'an« nées pendant lesquelles la terre se préparait à recevoir « son maître, ces époques dont le silence de mort nous « donne le frisson, alors que la matière inerte seule exis« tait, ces catastrophes grandioses et effroyables qui bou« leversaient coup sur coup la terre jusque dans ses « abîmes, tous ces phénomènes forment, pour ainsi dire, « une sorte de calendrier à l'aide duquel nous pouvons « mesurer un instant de la vie de Dieu avant le commen« cement de la vie humaine. C'est une erreur de croire « que la théorie qui voit dans les six jours de la création « six périodes indéterminées est une découverte moderne « imposée à la théologie. Saint Augustin en avait déjà « parlé, et Bossuet les nomme les six périodes de déve« loppement. Lorsque ensuite l'histoire naturelle veut « appliquer à la durée de ces périodes de formation la « mesure du temps que les couches actuelles mettent à se « faire, alors que la nature est arrivée à son entier déve« loppement, elle se trompe évidemment ; car le phéno« mène du développement était bien plus hâtif et plus « énergique au début de la formation de la terre, ainsi « que nous le voyons actuellement encore dans le déve« loppement de chaque organisme. — Une interprétation « étroite n'est pas plus la sainte Ecriture elle-même « qu'une connaissance mesquine de la nature ne peut en « embrasser le système entier ».

Nous avons cherché, dans ce qui précède, à prouver

l'accord des résultats de la science avec la cosmogonie mosaïque, du moins dans les faits principaux ; mais loin de nous la pensée d'avoir voulu appliquer ces preuves aux détails. La géologie est une science encore trop nouvelle ; son point de départ, pour la solution des différentes questions, ne repose trop souvent que sur des hypothèses ; chaque jour amène de nouvelles découvertes, qui tantôt confirment et tantôt modifient les opinions précédentes. L'examen est donc loin d'être clos, puisque les points de comparaison ne sont pas même encore déterminés. Si donc nous considérons que, d'un côté, la science n'a pas dit son dernier mot ; que, d'autre part, nous sommes en présence d'un récit sommaire souvent obscur et susceptible d'interprétations différentes, puisqu'il se propose, en première ligne, l'enseignement religieux pour but, nous conclurons que ce serait un dessein blâmable et contraire à l'esprit du livre saint que de chercher dans ces quelques lignes la solution de problèmes d'astronomie, de géologie et de physique. Voici quelle devait être notre ligne de conduite au milieu de ces questions épineuses et variables; nous avions à montrer que nos livres saints ne contenaient rien de contraire à ce que les savants de ce monde ont pu pleinement démontrer sur la nature des choses..., « afin que nous « ne soyons ni séduits par les vains bavardages d'une « fausse science, ni alarmés dans notre religion par des « opinions fausses et superstitieuses [1] ».

[1] August., *De Genes. ad lit.*, I, 21 : *Ut neque falsæ philosophiæ loquacitate seducamur, neque falsæ religionis superstitione terreamur.*

CHAPITRE V.

LA DESCENDANCE DE LA RACE HUMAINE D'UN COUPLE UNIQUE

La doctrine de l'Ecriture et de l'Eglise. — Son importance fondamentale. — Contradictions des hypothèses. — L'espèce et les variétés. — Les variétés des races. — Témoignages. — Identité des individus au point de vue du corps et de l'esprit. — Les peuples sauvages. — Possibilité de la descendance de tous les hommes d'un couple unique. — Objections. — Réfutation. — Démonstration directe. — Probabilité de la descendance de tous les hommes d'un couple unique. — Influences déterminantes. — Exemples et analogies. — L'état mental et moral considéré comme facteur essentiel. — Groupes de langues et groupes de peuples. — La diversité des langues coïncide avec la décadence intellectuelle. — Confirmation de la Bible par la linguistique. — Enonciation de la Bible sur l'origine de notre espèce. — Parenté des peuples. — L'Amérique. — Notes additionnelles.

Tous les hommes descendent d'un seul couple créé de la main de Dieu ; voilà ce qu'enseignent le texte de l'Ecriture et la doctrine de l'Eglise [1]. « Dieu a fait naître d'un même sang tout le genre humain », dit l'Apôtre, « et il « leur a donné pour demeure toute l'étendue de la terre ». Ainsi tous les hommes disséminés sur la terre, quelle que soit la diversité de langage, de civilisation, de couleur, et d'avantages physiques et moraux qui les distinguent les uns des autres, n'en descendent pas moins sans excep-

[1] *Actes des Apôtres*, XVII, 26. — Cf. *Genèse*, I, 27 ; II, V ; II, 20 ; VIII, 14 ; XI, 19 ; *Matth.*, XIX, 4 ; *Luc*, III, 38. — Les textes de l'Ecriture sainte ne nous autorisent pas à affirmer la même chose du monde animal. — Cf. *Concil. Trident.*, sess. V, 1, 2.

tion d'une seule famille dont Adam, le premier homme, est le chef. Selon Strauss [1], au contraire, et les matérialistes modernes [2], d'accord en cela avec l'école esclavagiste américaine [3], c'est précisément l'opposé qui doit maintenant être l'opinion admise unanimement par l'histoire naturelle et la philosophie, manière de voir qui servait déjà de thème aux antiques légendes sur les autochtones.

Dans ce retour aux légendes antiques sur les autochtones se dévoile l'autre manière d'envisager le monde, celle qui est diametralement opposée à la nôtre ; et l'on embrasse nécessairement l'une ou l'autre, selon que l'on admet un seul couple ou plusieurs, c'est-à-dire autant que de races. La première sert de base au christianisme et à sa doctrine de la dignité humaine, de l'égalité personnelle des droits ; elle sert de base à toute communauté morale et sociale et à l'idée même d'humanité : c'est la grande charte de notre civilisation. La seconde, au contraire, est le fruit naturel et nécessaire du paganisme avec tout son cortége de despotisme et d'esclavage, avec ses dissensions et ses divisions en une foule de races et de tribus se combattant sans trève, son mépris pour tout étranger qui, par ce titre seul, est déjà considéré comme ennemi (*hostis*) [4],

[1] *Glaubeuslehre*, I B., p. 681.

[2] Vogt, *Natürliche Geschichte der Schœpfung*, p. 252. — *Physiologische Briefe*, p. 261. — Burmeister, *Geschichte der Schœpfung*, p. 471. — Büchner, *Kraft und Stoff.*, p. 82.

[3] Knox, Morton et d'autres. — Cf. Nott and Gliddon, *Types of mankind*, Philadelphia, 1854.

[4] Cicéron, *De offic.*, I, 12.

son organisation par castes et ses apothéoses. Le même esprit qui faisait que Galien [1] ne composait sa *Diététique pour les nouveau-nés* qu'en vue des Grecs seuls, « attendu », disait-il, « qu'il ne pensait pas plus aux « Germains et aux autres barbares qu aux ours, aux « sangliers et aux autres bêtes sauvages », ce même esprit, dis-je, se retrouve dans les écrits des chefs de l'école américaine. Ceux-ci, en effet, s'appuyant sur la diversité des races, prétendent justifier l'esclavage, excitent à la destruction des hommes de couleur et à une guerre d'extermination, afin qu'en anéantissant des êtres inférieurs on puisse donner plus d'espace aux représentants d'une forme de vie supérieure. Si l'on en croit Burmeister [2] lui-même, « les émigrants qui se dirigent vers « l'Ouest ne font qu'exécuter le jugement de Dieu en « chassant de leur berceau les peuples aborigènes de « l'Amérique ; ils ne sont que l'expression de cette grande « et éternelle loi du perfectionnement de l'humanité par « elle-même ».

Néanmoins, il est positif que la doctrine d'un couple unique est non-seulement écrite en toutes lettres dans les livres du christianisme, mais encore qu'elle ressort de son esprit même. Elle est la conséquence nécessaire de cette déclaration que l'homme n'est pas un produit des forces telluriques, mais bien de la volonté de cette Intelligence universelle et toute-puissante, qui ne se répète jamais sans raison suffisante. L'idée de l'unité naturelle

[1] C. Galeni, *Opera omnia*, vol. IX, p. 52, ed. Kühne.

[2] Burmeister, *Geolog. Bilder*, II, p. 282.

du genre humain est le fondement nécessaire de son unité spirituelle. L'idée de la parenté spirituelle de tous les hommes et la continuité de cette vie spécifique spirituelle dépendent de l'unité naturelle du genre humain. A cette vérité [1] se rattachent des conséquences morales et sociales de la plus haute importance, déjà signalées par un Père de l'Eglise [2]. « Sommes-nous tous », dit Lactance, « issus d'un seul homme créé de Dieu, il est évident alors « que nous sommes tous parents par le sang; et voilà « pourquoi c'est un péché si grand de haïr un homme, « même quand il est criminel ». La doctrine de l'unité du sang a seule rendu possible celle de l'unité de l'esprit et de l'amour; car le commencement détermine la fin, et l'origine le but.

Le paganisme n'est que démence et mensonge; démence donc ses légendes sur les autochtones qui ont pris naissance avec lui pour durer et tomber avec ses mythes sur les fils des dieux, considérés comme les ancêtres des peuples. Non moins fausse est la théorie par laquelle quelques-uns cherchent à expliquer scientifiquement ce mode de formation de l'homme [3]; c'est l'hypothèse de la génération équivoque ou spontanée (*generatio æquivoca seu spontanea*), qui a été depuis longtemps réfutée au

[1] Cf. Hundesagen, *Die Humanitætsidee*, p. 25.

[2] Lactantius, *Div. Institut.*, v, 10. — Cf. Augustin., *Civ. Dei*, XII, 21. Ainsi se réfute de soi-même ce que dit Lotze (Microkosme, III, p. 92): « Nous devons considérer l'unité de la race comme un but à atteindre dans l'avenir, plutôt que de la chercher dans le passé, où elle ne serait qu'un point de départ infécond ».

[3] Strauss. Voy. t. I, *Le matérialisme*.

point de vue de la philosophie comme de l'histoire naturelle, et finalement abandonnée. Quensted [1] raille ceux qui ne cessent de parler de la toute-puissance de la terre inerte. « Alors », dit-il avec ironie, « grouillaient toutes « les ordures de la vie organique, et la toute-puissance « de la terre inerte ne pouvait se lasser de créer ». « Nous « regardons », dit Quatrefages [2], « comme définitive- « ment condamnée la doctrine des générations spon- « tanées ».

Il n'est point de terrain où, au nom d'une seule et même science, l'on se heurte à plus de discussions et de contradictions, que sur cette question de la descendance du genre humain d'un seul couple créé de Dieu. Les uns, comme Lamark et Darwin, cherchent à établir la probabilité de la descendance de toutes les espèces de plantes et d'animaux d'un petit nombre de types primitifs, par voie de sélection naturelle. « Le Créateur », affirment les partisans de cette hypothèse, « n'a donné la vie qu'à quel-

[1] Quenstedt, *Géologie*, I. page 169. — *Sonst und Jetzt*, page 233.

« Les expériences déjà anciennes d'Ehrenberg (et avant lui celles mêmes de Spallanzani), Schwann, Schultz et d'autres, confirmées de nos jours par celles, beaucoup plus complètes encore de Pasteur, ont prouvé qu'il ne se produisait pas dans la nature de génération spontanée ou équivoque, c'est-à-dire que des germes déterminés spécifiquement ne se produisaient pas dans une matière amorphe sans la coopération de certains organismes. Au contraire, le vieil adage d'Harvey « tout ce qui vit provient d'un œuf », s'est trouvé avéré ; il a été défini d'une manière physiologique plus précise en disant que tout ce qui vit (soit plante, soit animal), provient d'une alvéole ». Scieiden, *Das Alter des Menschengeschlechtes*, 1863, p. 28.

[2] *Revue des deux Mondes*, 1861, II, p. 157. — V. Reusch, *Bibel und Natur.*, p. 348. — Cf. *Apologie*, t. I, *Le matérialisme*.

« ques formes de plantes et d'animaux créées, peut-être à « un seul et unique type, et ces organismes furent ainsi « mis en position de croître et de se reproduire; mais « aussi, de manière à varier en divers sens, à chaque « nouvelle génération, seulement pour un minimum. « Ainsi se produisirent les variétés, les espèces, les genres « et les classes [1] ». Une autre fois on affirme toujours au nom de la même science, que « la descendance de tous « les hommes d'un seul couple se présente sous un jour « peu favorable à tout observateur éclairé et libre de « préjugés ». On va même jusqu'à dire que « jamais « un observateur calme n'aurait eu seulement la pensée « de faire descendre tous les hommes d'un seul couple, « si le mythe obscur du récit mosaïque ne l'avait ensei- « gné ». Car « on peut le croire peut-être, mais le com- « prendre, jamais ». Déjà, avant Burmeister [2], Voltaire avait dit : « Le blanc qui pour la première fois vit un « noir, dut être dans un grand étonnement. Mais quand « on m'affirme que le noir est issu du blanc, on m'étonne « encore bien davantage ».

Quoi qu'il en soit de cette prétendue incompréhensibilité, toujours est-il que la fausseté de la génération spontanée nous met dans la nécessité absolue d'admettre *une création*, pour que l'existence des êtres organiques et surtout de l'homme ait une cause, c'est-à-dire soit compré-

[1] Cf. Darwin, *Origine des espèces par sélection naturelle.* —Lyell s'exprime dans les mêmes termes que Darwin (*Antiquity of Man, first ed.* 387). Vogt embrassa bien vite cette hypothèse, « parce que, grâce à elle, on pouvait se passer du Créateur ».

[2] V. Burmeister et Vogt.

hensible. « Dans toutes nos recherches », dit Bischof [1], « nous arrivons toujours à un point que nous ne pouvons « dépasser. Le naturaliste est aussi impuissant à expliquer « l'apparition de la première plante sur la terre que « l'origine des choses ». Cotta s'exprime dans les mêmes termes. « Nous n'avons pas le droit de nous créer des « causes par le seul effort de notre imagination », dit Liebig [2]. Mais c'est là précisément le droit que prétend s'arroger le matérialisme en faisant violence aux faits comme à la saine raison. A quelle opinion on peut, à plus juste titre, reprocher des préjugés dogmatiques, c'est ce qui saute aux yeux. Sans doute, pour les tenants du panthéisme et du matérialisme qui repoussent *a priori* toute idée de création, et pour qui la matière seule est le vrai et le réel [3], la doctrine de la création de l'homme par Dieu, ainsi que la descendance de tous d'un seul couple, doit paraître fausse et incompréhensible, car elle renverse leur système. Ils préfèrent donc avoir recours aux hypothèses les plus arbitraires. Burmeister [4] en donne même fort naïvement la raison ; car, dit-il, « du « moment qu'on n'admet pas ces hypothèses, on ne peut « concevoir la formation des organismes sur la terre « que par l'intervention directe d'une puissance supé- « rieure [4] ».

[1] G. Bischof, *Lehrbuch der chemischen und physikalischen Geologie*, I, p. 3 et II, p. 101.

[2] Liebig, *Chemische Briefe*, p. 20.

[3] Moleschott, *Kreislauf des Lebens*, p. 387. — Virchow, *Archiv fur pathologische Studien*, II, p. 9.

[4] Burmeister, *Geschichte der Schopfung*, p. 304.

« On voit », dit M. de Quatrefages [1], « combien les « hommes qui ont la prétention de parler uniquement « au nom de la philosophie et de la science, combien les « *libres penseurs* doivent se méfier de la répugnance ins- « tinctive que leur inspire tout fait, tout témoignage, « toute doctrine, qui se présentent à eux associés à quel- « que idée dogmatique. Ils se sont montrés absolus et « intolérants; ils ont, pour ainsi dire, érigé en dogmes « leurs négations les plus hardies ».

Et Virchow lui-même avoue « qu'il y a un dogmatisme « matérialiste aussi bien qu'un dogmatisme ecclésiasti- « que et idéaliste. Mais le dogmatisme matérialiste est le « plus dangereux, puisqu'il renie sa nature dogmatique « et qu'il se présente sous le déguisement de la science, « puisqu'il se donne pour empirique, tandis qu'il est « tout spéculatif, puisqu'il transporte l'observation de « la nature sur un terrain où il est clair qu'elle n'est « plus compétente ».

Nous formulons notre thèse sur la descendance de tous les hommes d'un seul couple par la proposition suivante :

I.

Les différentes races humaines sont les variétés d'une seule espèce, et non les espèces différentes d'un même genre [2].

[1] *Revue des deux Mondes*, 1860, tom. XXX, p. 809 et suiv.

[2] L'histoire naturelle divise le règne animal en variétés, espèces, genre, familles, ordre et classes. Ainsi le caniche, le lévrier, le carlin, etc., sont les variétés de l'espèce, chien commun (*canis domesticus*); le chien commun, le loup et le

« L'espèce », dit J. Müller [1], « est une forme de vie « représentée par des individus, qui revient avec des « caractères certains et indélébiles dans les générations « subséquentes, et qui se reproduit constamment par la « génération d'individus semblables. Cette dernière cir- « constance distingue des bâtards les individus de l'es- « pèce. Les bâtards, dont la procréation est rendue plus « difficile par la répulsion qu'éprouvent l'un pour l'autre « les individus d'especes différentes, deviennent incapa- « bles de reproduire les caracteres qui leur sont propres « en s'accouplant entre eux. Les variétés sont des for- « mes de vie particulière, comprises dans l'idée de l'es- « péce, et représentées par des individus dont les accou- « plements entre eux, ou avec d'autres variétés, sont « téconds ; lorsque la variété persiste elle devient une « race ».

« Lorsque », dit J. Leunis, « des différences non essen- « tielles de grosseur et de couleur résultant d'influences « étrangères, se perpétuent par la génération ou la se- « mence, il se forme alors une variété, une *sous-espèce*, « (une race) ; mais lorsque ces caractères se perdent dans « les générations suivantes, ce n'est plus qu'une simple

renard appartiennent à un même genre, parce que ces animaux, malgré leur diversité, ont tous six incisives et deux canines en haut et en bas. Le genre chien (C. *domesticus*, C. *lupus*, C. *vulpes*) forme avec la hyène une famille, parce tous deux ont des ongles non rétractiles et une tête allongée. Cette famille, avec celle des ours, des martres, des loutres et des chats, forme l'ordre des carnassiers (Feræ). A leur tour les carnassiers se rangent dans la classe des mammifères (*mammalia*). V. Leunis, *Synopsis der Natureiche*, p. 10.

[1] Müller, *Physiologie des Menschen*, 1842, II, p. 769.

« variété passagère ». L'espèce, dit Flourens [1] après Cuvier [2], est la succession d'individus qui se reproduisent. La ressemblance des individus que Buffon fait entrer dans sa définition, n'est qu'un point accessoire; car, ainsi que celui-ci l'observe lui-même, des individus appartenant à des espèces différentes se ressemblent souvent bien plus que d'autres qui appartiennent à des variétés de la même espèce. « L'espèce vient de la fécondité « continue », dit encore Flourens [3], « c'est la fécondité « qui fait la fixité; en définitive, c'est la fécondité qui « décide de tout ». Buffon [4] définit aussi l'espèce une suite permanente d'individus, semblables, qui se perpétuent par la génération; ainsi l'entendent Jussieu, de Candolle, J. Geoffroy Saint-Hilaire, Chevreuil [5]. « Le « caractère de chaque espèce », dit Buffon, « forme un « type dont les traits principaux demeurent; les propriétés « accessoires varient ». « Tous les naturalistes », observe Geoffroy Saint-Hilaire, « admettent cette définition, ou « du moins agissent en conséquence ». « Tous les indi-

[1] Flourens, *Histoire des travaux de Cuvier*, Paris, 1845, page 297.

[2] Cuvier, *Le règne animal*, t. II, p. 88.

[3] *Journal des savants*, 1863, p. 628.

[4] Buffon, *Œuvres*, in-4°, IV, p. 386.

[5] Quatrefages, *loc. cit.* XXXI, p. 160. « L'espèce », dit Jussieu, « est la collection constante de tous les individus qui se ressemblent entre eux plus qu'ils ne ressemblent à d'autres; qui peuvent, par une fécondité réciproque, produire des individus fertiles, et qui se reproduisent par la génération, de telle sorte qu'on peut par analogie les supposer tous sortis originairement d'un seul individu ».

« vidus », dit J. Leunis[1], « issus de parents semblables « pouvant se reproduire et qui, soit dans le cours de « leur propre développement, soit par leurs descen- « dants, reviennent au type de leur origine, forment une « espèce ».

Déjà Aristote[2] regardait la fécondité comme le criterium de l'espèce. Les chefs seuls de l'école américaine, tels que Morton[3], Agassiz, etc., définissent l'espèce « la « collection des individus qui, depuis qu'ils sont connus « de l'homme, ont toujours conservé les mêmes caractè- « res particuliers ». Schleiden[4], dans ces derniers temps, a également embrassé cette opinion. Cette définition, néanmoins, décèle par trop dans quel but elle a été faite, et ne peut se soutenir devant la science; elle n'a été émise qu'afin de pouvoir prouver la pluralité et la diversité des espèces humaines dans l'intérêt de l'esclavage des Etats du Sud. Cette école n'admet que des espèces, mais pas de variétés; elle ignore complétement les démentis continuels que lui donnent le premier jardin venu, ou les animaux qui vivent chaque jour sous nos yeux. Que de races, par exemple, renferme l'espèce chevaline seule! L'espèce canine en offre de plus nombreuses encore. Les naturalistes de l'école américaine font de chaque peuple, de chaque tribu même, une espèce humaine différente, et

[1] J. Leunis, *Synopsis der drei Naturreiche.*

[2] Aristoteles, *De anima*, I, 5; IV, 24.

[3] Dans Nott and Glidon, *Type of mankind*, p. 74.

[4] Schleiden, *Enstehung der Arten.*, p. 38.

ils se donnent avec Vogt et Giebel[1] toutes les peines imaginables pour chercher à prouver que ce sont en effet des espèces différentes ; mais on peut leur répondre qu'ils n'ont fait qu'ignorer Blumenbach[2], mais qu'ils ne l'ont point refuté. L'espèce n'est pas une conception abstraite, une simple « somme », un principe subjectif de classification et d'ordre ; elle est plus que cela ; elle est un fait physiologique, une série de formes dont le développement historique est renfermé dans un cercle clos et infranchissable[3].

De ce qui précède nous pouvons conclure que l'unité de l'espèce et la diversité des races suffisent à expliquer la dissemblance des groupes humains ; il va sans dire qu'elle est prouvée de prime abord pour le système qui, dans le règne animal comme dans le règne végétal, ne voit que des variétés d'une espèce unique.

« Les races humaines », continue J. Müller[4] après sa définition, « sont des formes d'une espèce unique dont « les unions sont fécondes et qui peuvent se produire par « la génération ; elles ne sont pas les espèces d'un genre, « car alors l'union de leurs bâtards serait stérile ». C'est du reste également l'opinion des naturalistes et des ethnographes les plus distingués, tels que A. de Hum-

[1] V. *Archiv für Naturwissenschaft*, 1855.

[2] Blumenbach, *De generis humani varietate nativa*, 1795, p. 75 et suiv. — Cf. Aussi Reusch, *Bibel und Natur.*, p. 386 et suiv.

[3] Cf. Wagner, *Archiv für Naturgeschichte*, 1863, cahier II.

[4] Müller, p. 773.

bolt [1], Blumenbach [2], Rudolf [3] et Andr, Wagner [4], Burdach [5], Wilbrand [6], Th. Waitz, Prichard, Buffon, Cuvier [7]. Burmerster [8] lui-même dit : « Toutes les nations « de la terre appartiennent à une seule et même espèce « dans le sens naturel et historique, et leurs différences « peuvent à bon droit passer pour des variétés ». Notre opinion est pleinement confirmée par ce fait simple et indiscutable que les unions des différentes races humaines sont fécondes et peuvent toutes se reproduire dans les générations subséquentes. Des unions bâtardes ont souvent lieu entre des animaux d'espèces très-rapprochées; mais les individus qui en naissent sont la plupart du temps stériles; et, s'il s'en trouve par hasard un parmi eux capable de se reproduire, cette fécondité s'arrête dans les générations suivantes, tandis que les races humaines les plus dissemblables donnent par leur union une génération belle, forte et féconde [9].

Cette preuve de la stérilité est irréfutable malgré tout

[1] A de Humboldt, *Cosmos*, I, p. 379 ; II, p. 234.

[2] Blumenbach, *Handbuch der Naturgeschichte*, p. 55.

[3] Prichard, *Naturgeschichte des Menschengeschlechts; deutsch mit Züsatzen von* R. Wahuer, 1840.

[4] Wagner, *Geschichte der Urwelt*, II, p. 8.

[5] Burdach, *Anthropologie*, 1854, p. 696.

[6] Wilbrand, *Stammt das Menschengeschlechte von einem paare ab?* 1844.

[7] Dans K. Schmidt, *Anthropologie*, p. 181.

[8] Burmeister, *Geschichte der Schœpfung*, p. 272.

[9] *Wilbrand*, p. 11.

ce qu'aient pu objecter Morton[1], Vogt[2], et Rudolphi[3]. R. Wagner[4] déclare en conséquence que, « lorsqu'une « union a été observée entre bâtards, il était très-douteux « que les parents appartinssent positivement à des espè- « ces différentes, surtout parmi les mammifères ». Bachman[5] et Duvernoy[6] viennent confirmer ces faits. Cependant l'école américaine a cherché à prouver que les métis issus de différentes races humaines, ne possédaient pas une fécondité durable. Mais cette assertion est réfutée d'une façon éclatante par la population de Mexico, des Philippines, du Nicaragua, du Paraguay, de la nouvelle Grenade, Curaçao et une foule d'autres contrées, ainsi que nous l'ont appris Bachman, Waitz, Scherzer, Quatrefages et Wagner[7]. Les enfants issus des européens et des indigènes aux Philippines, sont plus beaux que ceux des races pures. Les mulâtres (métis de nègres et de blancs), se reproduisent, au dire de Burmeister[8], très-rapidement,

[1] Morton, *Hybridity in animals and plants*. New-Haven, p. 6.

[2] Dans son ouvrage *Kœhlerglaube und Wissenchaft.*

[3] Rudolphi, *Beitræge zur Anthropologie*, 1812.

[4] Dans Prichard, I, p. 449. — Waitz donne de plus grands détails dans son *Anthropologie der naturvœlker*, I, p. 25 et Quatrefages, *Revue des deux Mondes*, 1860, p. 814, 1861, 1er mars.

[5] Bachman, *The doctrine of the unity of the human race*. Charleston, 1850.

[6] Cf. *Dictionnaire d'histoire naturelle*, par d'Orbigny, x, p. 513.

[7] Cf. Bachman, *Op. cit.*, p. 115. — Waitz, *Anthropologie der Naturvœlker*, I, p. 209. — Scherzer, *Wanderungen durch die mittel americhanischen Freistaaten*, 1857. — Quatrefages, *Revue des deux Mondes*, 1857, mar., p. 182. — A. Wagner, I, p. 25.

[8] Burmeister, *Geologische Bilder*, I, p. 95 et 164.

et se distinguent même par leur beauté physique; et Waitz[1], en confirmant ce fait, observe qu'ils se font remarquer assez souvent par leur instruction et leurs talents et prennent une position importante dans l'Amérique du Sud. Un fait incontestable, c'est que tous les peuples qui se sont distingués dans l'histoire par leur civilisation, ont été le dernier produit d'une longue série de mélanges entre plusieurs races[2].

En outre, la ressemblance des individus, ce caractère accessoire de l'unité d'espèce se retrouve dans toutes les races humaines, même les plus éloignées. *L'organisation physique* est la même dans les parties essentielles. Les différences dans l'ossature, signes distinctifs des races, se bornent presque toujours au crâne et au bassin. Mais combien est insignifiante la dissemblance de cette dernière partie entre un nègre et un européen, comparée à celle qui existe entre un gorille et un orang-outang! Chez les différentes races humaines, l'angle facial offre une ouverture plus ou moins grande; mais tandis qu'elle ne varie dans l'homme que de 90 à 75 degrés, sans jamais tomber au-dessous, chez le singe, au contraire, on constate un écart de 30 à 65 degrés[3] qui forme l'extrême limite au-dessous de laquelle il ne peut s'élever. Lorsque l'on compare les crânes humains entre eux, on trouve les caractères distinctifs de l'homme, tant ceux

[1] Waitz, *Op. cit.*, p. 165.

[2] Bastian, *Das Bestændige in den Menschenracen und die spielweite ihrer Verænderlichkeit*, Berlin, 1868.

[3] Comp. Meyer, *der Gorilla*, p. 40. J. Leunis, *Op. cit.*, p. 84.

qui tiennent à la position du grand trou occipital et des articulations de l'occiput, que ceux qui se rapportent aux os maxillaires, également bien développés chez les dernières races comme chez les plus nobles. « En consé- « quence », dit Owen[1], « je conclus que tous les hommes « ne forment qu'une seule espèce, et que les différences « particulières aux races ne dénotent que des variétés ». Chez toutes les races on trouve le même nombre de dents, également longues et disposées dans le même ordre; tandis que le gorille et le chimpanzé s'éloignent de l'homme par une construction du crâne, toute différente d'abord, qui ne peut nullement résulter de la nourriture, du genre de vie et des efforts musculaires, ensuite par les grosses canines du gorille mâle, qui atteignent leur développement voulu avant d'avoir servi[2]. Chez tous les hommes, qu'ils soient blancs, noirs, rouges ou jaunes, à part quelques très-légères modifications purement individuelles, le contour du crâne est égal : le cerveau du nègre du Congo ne se distingue en rien de celui de l'européen, ainsi que l'ont prouvé les recherches de Tiedemann et R. Wagner[3]. D'après Gratiolet[4] et R. Wagner,

[1] Comp. Meyer, p. 50. Owen. *On the classification and géographical Distribution of the Mammalia*, London, 1857. — Et *On the Gorilla in Annal. and Magazin of natural History.*, 1859.

[2] Meyer, *Op. cit.*, p. 57.

[3] Fr. Tiedman, *Das gehirn des Negers mit dem des Europæers und Orang-Utangs verglichen.* Heidelberg, 1837. R. Wagner, *über die Hirnbildung dér microcephalen mit besonderer Rücksicht auf den Bau des Gehirns normaler menschen und der quadrumanen.* Gotting, 1862.

[4] Gratiolet, *Mémoires sur les plis cérébraux*, 1855. — Laurent et Gratiolet, *Anatomie comparée du système nerveux*, vol. II. —

les plis cérébraux rappellent chez tous les hommes le même type fondamental, et même les crânes microcéphales ne se rapprochent nullement du type singe. Quant au tronc humain, sa grandeur est à peu près la même dans toutes les races humaines.

Les différences entre l'homme et le singe de l'ordre « le plus élevé », dit Bischoff [1], « ne s'étendent pas seulement à quelques points isolés, tels que l'angle facial, « la position du grand trou occipital, l'arrangement, l'es« pèce et la structure des dents, la grandeur absolue ou « relative du cerveau, l'ordre de ses circonvolutions, la « conformation des extrémités; etc., mais elles s'étendent « jusqu'au moindre détail, produisant un effet général « encore plus frappant que les traits particuliers et sail« lants que l'on se plaît à relever. La preoccupation de « ces traits isolés m'explique seule comment un natura« liste tel que Huxley a pu laisser échapper une proposi« tion comme celle-ci, savoir que les différences qui exis« tent entre certains singes étaient plus grandes que « celles qui se remarquent entre le singe de l'ordre le « plus élevé et l'homme. La vérité est que, si l'on consi« dère l'effet général résultant des différences particu« lières, l'homme le plus étranger aux comparaisons « scientifiques, un enfant ne sera point embarrassé pour « placer d'un même côté tous les singes du monde, et de « l'autre tous les hommes de la terre sans excepter les

Moleschott lui-même (*Kreislauf des Lebens*, IV aufl., p. 413) s'exprime de même.

[1] *Uber die Verschiedenheit in der Schædelbauordnung des Gorilla, Schimpansé und Orang-Utang*. Munich. 1867, p. 74.

« habitants de la Nouvelle Zélande ni les insulaires d'An-
« daman, tant les différences sont nombreuses et variées « et relatives aux moindres détails ». — « Jusqu'ici », dit Virchow[1], « il est absolument impossible d'établir un « rapport immédiat de l'homme avec le singe : *il n'existe* « *point de chaîne réelle continue, allant du singe a* « *l'homme* ».

Comme le squelette, l'intérieur du corps humain est identique chez tous les individus, même période de la dentition, de la menstruation, de la grossesse. Tous ont la démarche droite, fondée organiquement sur la conformation du pied [2] et sur la différence des extrémités antérieures et postérieures. Aucun homme n'est astreint à une *nourriture* particulière ou enchaîné à un *climat* déterminé ; partout vous trouvez l'usage des cinq sens, plus ou moins développés seulement, suivant les besoins et l'usage. Tous savent préparer leurs aliments, tandis que le singe, bien qu'il éprouve la sensation agréable du feu allumé par l'homme, ignore le moyen de l'entretenir en ajoutant du bois. Tous ils sont doués de *raison* et de la faculté de *s'exprimer ;* et toutes les races, même les plus grossières, sont capables de recevoir une civilisation progressive, à des degrés différents sans doute, et suivant des directions diverses, comme le veut la nature d'un *grand tout organique*. On ne trouve pas chez toutes les tribus germaniques les mêmes tendances, à plus forte raison chez les différentes nations de l'Europe. Qui peut

[1] *Vortrag, gehalten im Berlinen gewerkverein,* 18 février 1869.

[2] Comp. Burmeister, *Géolog. Bilder,* I, p. 63 et suiv.

en outre calculer l'influence de la pression que des événements extérieurs exercent sur des individus comme sur des peuples entiers? Tous les hommes ont le sentiment religieux et la conscience souvent obscurcie, il est vrai, mais jamais effacée du bien et du mal. Et M. de Quatrefages[1] met à bon droit ce caractère religieux et moral au nombre des signes distinctifs de l'homme. « En affir« mant », dit A. de Humbolt[2], « l'unité de l'espèce « humaine, nous répudions hautement la classifica« tion de races supérieures et inférieures. Il est des « peuples plus aptes à être moralisés, plus policés et enno« blis par la civilisation, mais il n'en est point de plus « nobles que d'autres ». Lorsque nous voyons Nott et Gliddon combattre cette opinion, il n'y a pas lieu de s'en étonner; mais lorsque Büchner[3] lui-même ose soutenir à l'encontre d'un Humbolt, que les Indiens de l'Amérique sont incapables d'être civilisés; lorsque, dans un autre passage, il assimile complétement l'animal à l'homme, cette arrogance suffit à prouver combien sont vides les idées de ces *dilettanti* du matérialisme.

Déjà Blumenbach et Tiedman ont cité des nègres civilisés et même instruits, nous nous contenterons de nommer Toussaint Louverture et Ira Aldridge[4]. On ne doit,

[1] L'homme est un être organisé, vivant, sentant, se mouvant spontanément, doué de moralité et de religiosité. *Revue des deux Mondes*, 1860, p. 821. Comp. aussi Rauch, *Anthropolog. studien*, Augsbourg, 1864.

[2] A. de Humboldt, *Cosmos*, I, pag. 385; Waitz, *Op. cit.*, I, p. 393.

[3] Büchner, *Kraft und stoff.*, p. 146, comp., p. 262.

[4] Scherzer donne d'autres exemples (*Augsb. Allgem. Zeitung*,

au reste, admettre qu'avec la plus grande réserve les rapports des traficants et possesseurs d'esclaves, comme ceux des voyageurs, sur la possibilité de civiliser les nègres; Pott [1] a donné des preuves frappantes de la partialité de ces récits : « Lorsqu'on considère », dit-il, « la « ressemblance frappante qui existe entre les mœurs des « nègres et celles des Bohémiens, on pourrait raisonna- « blement se demander si on n'est pas en présence d'un « degré de civilisation inférieur déterminé par des cir- « constances plutôt que d'un caractère national ». Toutes ces observations, qui tendent à établir l'infériorité du nègre, sont incomplètes, car elles ont été faites généralement non sur des peuples, mais sur des individus et dans les positions les plus désavantageuses, alors qu'ils étaient esclaves, ou récemment affranchis. Que serait même un âge d'homme pour compenser ce qu'une civilisation progressive de mille années nous a donné? Le préjugé n'entre-t-il pas pour une part très-large dans le jugement sur les nègres? La question nègre est loin d'être encore suffisamment mûrie, avoue Pott lui-même.

Nous pouvons nous figurer, du moins en partie, le sort que la position de leur patrie a fait aux peuplades sauvages. L'homme est dépendant de la terre, en général, mais surtout des contrées qu'il habite; c'est là l'idée fondamentale de l'œuvre grandiose de C. Ritter : « *La géogra-*

Beil., 342, 1865). — Un écrivain *der Augsb. Allgeimein. Zeitung* (Beil. 295, 1865) dit en parlant des Indiens de Mexico : Il s'agirait de savoir si l'Indien libre n'est pas moralement supérieur à la majorité des blancs qui troublent sa paix.

[1] Pott, *die Ungleichheit der menschlichen Racen*, 1856, p. 100 et suiv.

phie dans ses rapports avec la nature et l'histoire de l'homme [1] ». Les solitudes du pôle et des contrées arctiques ont exclu de prime abord, par l'impossibilité de la subsistance et d'une population plus nombreuse, toute vie humaine plus large et plus développée. Ce résultat produit par la souffrance et les misères, se trouve amené dans les îles du Sud par une cause complétement opposée, par un climat par trop favorable. Leurs habitants, séparés du reste du monde par l'océan, dégradés par la volupté et l'anthropophagie, bornent leur existence à jouir du moment présent, sans éprouver jamais aucune aspiration un peu élevée. Quant aux tribus nègres, une chaleur accablante, la fertilité naturelle du sol, un développement hâtif des sexes et la difficulté des relations au milieu des déserts du continent Africain, sont les causes principales de leur état stationnaire. Les forêts de l'Amérique du Nord firent d'intrépides chasseurs de leurs habitants, qui ne peuvent qu'à grand'peine se préserver de la famine; de là leurs guerres intestines, qui ne cessent de les décimer, afin de s'assurer des districts de chasse plus étendus. Dans le centre du même continent, au contraire, nous voyons le royaume de Mexico, dont la grandeur déchue est attestée par une foule de monuments, de même que sous l'équateur nous trouvons au Pérou des traces d'une antique civilisation [2].

Quant à la diminution des Indiens et des Polynésiens repoussés chaque jour par les envahissements irrésisti-

[1] Comp., *Jardin des plantes*, par Esquiros et Weil, p. 282. — Lassen, *Indische Alterthumskunde*, I, p. 207.

[2] Comp. Lotze, *Microcosmus*, III, p. 92.

bles des hommes blancs, on ne se tromperait pas en la mettant en grande partie sur le compte de ces derniers. L'européen et l'anglo-américain en particulier sévissent contre ces malheureux sauvages avec une cruauté révoltante, ils les tuent comme des bêtes fauves, empoisonnent eurs sources et leurs vivres, et resserrent chaque jour davantage leurs terrains de chasse. On ne peut nier la pernicieuse influence des mœurs et des crimes européens; les nombreuses maladies contagieuses importées par les colons, la petite vérole surtout, qui devaient nécessairement surgir au contact de deux races; la méthode si peu rationnelle des missionnaires anglais, ainsi qu'une sorte de découragement et d'abattement amenés par la présence d'une race plus civilisée; mais néanmoins, il ne faut pas perdre de vue que déjà avant l'arrivée de l'européen les plaisirs les plus honteux, l'infanticide, l'avortement, l'ivresse augmentée encore par l'importation des spiritueux et l'incurie enfin, avaient amené un dépeuplement marqué et progressif parmi plusieurs tribus [1].

Tirons de là notre seconde proposition :

II

La science ne peut pas démontrer l'impossibililé de la formation de plusieurs races humaines dans une seule espèce, par conséquennt l'impossibilité de la descendance de tous d'un seul couple.

Les preuves de cette proposition se trouvent confirmées

[1] Comp. Waitz, I, p. 159. *Augsb. Allgem. Zeitung,* 1865. *N.* II, *Beilage.*

par les citations des hommes compétents que nous venons de rapporter, ainsi que par l'analogie du règne animal et végétal. Pour nier notre proposition, il faut donner des preuves contraires, autrement dit démontrer *l'impossibilité de la descendance de tous les hommes d'un seul couple*[1].

Voici l'objection de Burmeister[2] : « Puisque jamais un « juif habitant l'Allemagne ne devint un allemand, pas « plus qu'un européen émigrant en Afrique ou en Amé- « rique ne se transforma en nègre ou en caraïbe, pour- « quoi alors les descendants d'Adam seraient-ils devenus « des nègres ou des caraïbes ? » — « Jamais un juif habi- « tant l'Allemagne n'est devenu un allemand ». Mais c'est précisément la preuve de notre proposition, que des variétés durables naissent de l'espèce générale, et souvent même d'une race unique ; le juif, par exemple, appartient à la même race que l'allemand (la caucasique). Ou bien, parce que le juif se distingue de l'allemand, faudra-t-il en conclure une race particulière, la race juive ? Quant aux nègres et aux caraïbes, l'expérience n'a pas été faite de façon à justifier cette division péremptoire ; car jamais des générations de nègres ne se sont maintenues pures en Europe pendant des siècles. Au reste, même en admettant cette opinion, que prouve-t-elle ? Précisément le

[1] « Nous affirmons l'impossibilité de la descendance de tous d'un seul couple ». Vogt, *Kœhlerglaube und Wissenchaft*, p. 50. — Au contraire, Schaafhausen (*Tagblatt der Versammlung deutscher Naturforscher*, 1867, p. 42) déclare que « la possibilité de la descendance de tous les hommes d'un seul couple ne peut être niée ».

[2] Burmeister, *Op. cit.*, 471

contraire de ce qu'elle tend à démontrer. Chez les animaux, de même que chez l'homme, chaque race nouvelle est le produit de deux facteurs, la race primitive et les influences modifiantes. Un nègre et un européen ne se ressembleront donc jamais, parce que, lorsqu'ils se reproduisent dans des climats opposés, un seul facteur est en jeu; mais l'autre, c'est-à-dire la race primitive, fait défaut. Qu'on prenne deux races chevalines et qu'on y introduise les mêmes éléments nouveaux ; jamais l'une ne deviendra l'autre ; chacune se modifiera mais restera différente de l'autre.

Le nègre adulte transporté en Amérique ne deviendra pas un yankee, ni celui-ci un nègre, s'il est transporté en Afrique. Mais en supposant des croisements convenables et un échange actif d'idées, nous pourrions, sans blesser aucune loi naturelle scientifiquement établie, construire théoriquement un tableau qui nous montrerait visiblement le progrès ascendant par lequel le nègre pourrait devenir européen [1]. « Il est probable », observe Burdach [2], « que la nature humaine ne renfermait pas au commen-« cement de son existence des types aussi caractérisés ; « ce n'est que petit à petit qu'elle s'est déterminée et « qu'elle a formé les différentes races. Ainsi, tous les « hommes ont dans le sein de la mère, et immédiatement « après leur naissance, une peau rougeâtre qu'on ne trouve « dans aucune race adulte ; ce n'est que petit à petit que « l'enfant du nègre devient noir, celui de l'européen,

[1] Bastian, *Das Bestændige in den Menschen racen und die Spielweite ihrer Verænderlichkeit*, Berlin, 1868, p. 83.

[2] Burdach, *Op. cit.*, p. 702.

« blanc et celui du mongol, jaune ». Il ne faut pas oublier non plus que les nègres et les caraïbes forment l'extrême limite des variétés; « mais », dit J. Müller[1], « les particularités de la race ne sont pas tellement absolues qu'elles ne puissent se rencontrer sporadiquement « dans d'autres races, résultant soit de cette tendance à la « variété qui semble se produire sans cesse dans la nature, soit des influences climatériques ». Certains européens ont les cheveux laineux des nègres, ainsi que leur forme de visage et de crâne; chez tous la peau se brunit sous les tropiques, tandis que l'enfant du nègre ne se colore qu'après son apparition à la lumière, et que les parties recouvertes de vêtements sont moins foncées que celles qui sont exposées à l'air[2]. Généralement les Italiens et les Espagnols ont le teint plus foncé que les Anglais ou les Norvégiens; appartiennent-ils pour cela à des espèces différentes? On pourrait alors se poser cette question: quel est le degré de coloration qui détermine une race nouvelle? « Lorsque je vins à Ghadames », dit Richardson[3], « j'avais un teint rose; maintenant, je suis devenu « jaune comme ces hommes au milieu desquels j'habite ». Les européens qui habitent longtemps la Guinée deviennent presque rouge-cuivre[4]; en Egypte ils prennent, au

[1] J. Müller, *Op. cit.*, p. 773.

[2] J. Müller, *Op. cit.*

[3] Richardson, *Trav. in the gr. desert of Saharah*, 1848, I, p. 265.

[4] Monrad, *Gemælde der Küste von Guinea*, 1825, p. 371. — Olivier, *Land-und Seereisen im niederland. Indien*, 1829, II, p. 266.

dire de Pruner [1], une teinte brune, et bronzée en Abyssinie. Les Arabes du Nord ont le teint plus clair que ceux du midi ; à la Mecque, ils sont jaunes tirant sur le brun ; dans le désert leurs cheveux sont crépus et laineux, et en Nubie ils sont parfaitement noirs [2]. Les Afghans présentent aussi toutes les variétés de nuances. Le voyageur Barth devint peu à peu rouge-brun comme les nègres des montagnes. Langsdorf [3] rencontra dans les îles Marquises des européens qui étaient devenus aussi bronzés que les naturels. « Il n'est point de nuances qu'on ne trouve « dans les tribus indiennes », dit Gobineau [4].

Non-seulement le juif ne deviendra pas un allemand, s'il conserve les mœurs, la religion et la langue de ses ancêtres, sa nationalité et son genre de vie enfin ; ni un français, ni un espagnol ne se transformeront également, s'ils se retranchent dans leur famille, leurs coutumes et leur langage. Sommes-nous obligés en conséquence d'admettre des Juifs, des Français ou des Espagnols autochtones ? D'autres raisons encore font que l'exemple d'un juif est mal choisi ; car, ainsi que l'a prouvé Sandifort [5], la parité de leur crâne souffre de fréquentes exceptions, et leur couleur est des plus variées [6]. La vie du foyer domestique, depuis la civilisation

[1] Pruner, *Krankeitein des Orients*, 1857, p. 83.

[2] Prichard, *Op. cit.*, IV, p. 590 et suiv.

[3] Langsdorf, *Bemerkungen auf einer Reise um die Welt*, p. 77.

[4] Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, IV, p. 243.

Dans ses *Tabulæ craniorum.*

[6] Comp. Waitz, *Op. cit.*, I, p. 251 ; Prichard, *Op. cit.*, IV, p. 597 ; Mulke, *in Nat. und Offenbar.*, année 1863.

la plus raffinée jusqu'à une grossièreté presque animale, doit transformer l'homme d'une façon bien autrement marquante que les animaux, sur lesquels, cependant, la domestication exerce une influence si profonde. C'est ce qui fait que l'émigrant européen ne deviendra jamais ni un nègre ni un caraïbe, parce qu'il est bien supérieur à celui-ci par son éducation, ses mœurs, sa langue et sa religion, par tout ce qui constitue en un mot l'homme véritable[1].

Si, actuellement, un Européen ne dégénère point en nègre, ce n'est nullement une preuve que l'homme ne puisse pas se transformer en ce type, si l'on considère les milliers d'années de l'histoire et les catastrophes effrayantes des époques antéhistoriques rapportées par les traditions de toutes les nations. « On aime à se per« suader », dit A. de Humboldt[2], « que ces indigènes « accroupis autour d'un brasier, ou assis sur des cara« paces de tortues, barbouillés de terre et de graisse, et « fixant pendant des heures leurs regards hébétés sur le « breuvage qu'ils s'occupent à préparer, ne sont pas la « race primitive de notre espèce; on voit bien plutôt en « eux une branche abâtardie et des restes de peuplades « qui, après avoir longtemps erré dans les bois, sont « retombées dans la barbarie ». C'est aussi l'opinion de Forster[3]. Quant à cette conclusion, « puisque aujourd'hui

[1] Comp. de Salles, *Histoire générale de la race humaine*, 1849, p. 265.

[2] A. de Humboldt, *Æquinoctialreise*, III, p. 441, p. 240 et suiv.

[3] Forster, *Bemerkungen auf einer Reise um die Welt*, p. 240.

« les nègres ne deviennent pas blancs, ni les blancs « noirs, ils ne descendent pas de la même origine », elle est purement de fantaisie, ainsi que l'observe justement Wuttke [1], et n'est pas plus sérieuse que les suivantes : Comme les fougères actuelles en Allemagne ne sont que de petits végétaux, il est impossible qu'elles aient été autrefois aussi grandes que des arbres ; ou bien cette autre : Puisque l'homme, dans l'âge mûr, change difficilement de physionomie, il doit en être de même pendant son enfance. La variation des races coïncide avec les premiers développements de l'humanité ; ce qui est en train de devenir obéit à d'autres lois que ce qui est devenu. « Au commencement de l'existence du genre « humain », dit Burdach [2], « les hommes ne pouvaient « pas encore avoir acquis une personnalité aussi mar- « quée, ils devaient par conséquent dépendre davantage « de la nature et être plus impressionnables aux in- « fluences extérieures. Maintenant, que les forces na- « turelles n'agissent plus avec la même intensité, et « que les rapports ont pris un caractère plus fixe et « plus durable, que l'homme enfin est devenu plus in- « dépendant, le climat n'a plus une influence aussi forte « qu'autrefois ».

Lorsque Burmeister [3] et Vogt [4] se demandent comment les hommes ont pu se multiplier aussi rapidement et

[1] Wuttke, *Geschichte des Heidenthums*, I, p. 30.

[2] Burdach, *Op. cit.*, p. 701.

[3] Burmeister, *Op. cit.*

[4] Vogt, *Kœhlerylaube und Wissenschaft*, XXVII.

parvenir jusque dans les îles les plus lointaines; puis ensuite, pourquoi ils ne sont pas restés réunis dans les contrées fertiles, mais se sont dispersés jusqu'aux contrées glaciales et inhospitalières, on ne peut vraiment prendre ces questions au sérieux. Nous trouvons, en effet, dans l'histoire, une foule d'exemples d'un accroissement très-rapide de population. Une île occupée en 1589 par quelques anglais naufragés, dont quatre femmes, comptait, quatre-vingts ans après, douze mille habitants [1]. Wiseman [2], A. Wagner [3] et surtout R. Thum, nous citent de nombreux faits de ce genre [4]. « C'est en cette circons« tance », dit Thum, « que Vogt prouve surabondamment « sa déclaration qu'il n'est pas mathématicien. Car, s'il « avait gardé, de ses études, la moindre notion de la « progression géométrique, il n'aurait jamais écrit cette « phrase ». D'après les calculs très-simples de Thum, on trouve, en partant d'un seul couple, huit cent millions d'hommes en quatre cent vingt-cinq ans. Les innombrables troupeaux de bœufs du Paraguay et de Buenos-Ayres, issus d'un seul taureau et de quelques vaches qui y avaient été laissés par Salazar en 1546, nous offrent une analogie des résultats surprenants d'une progression géométrique. « On compte », dit Burdach [5], « en moyenne quatre enfants par mariage

[1] Comp. Bullet, *Réponses critiques*, Besançon, 1819, III, p. 45.

[2] Wiseman, *Rapports des sciences avec la religion révélée.*

[3] A. Wagner, *Op. cit.*, II, p. 280 et suiv.

[4] R. Thum, *Carl Vogts Kœhlerglaube und Wissenschaft in seinem eigenen Licht.*, année 1856, surtout p. 27 et suiv.

[5] Burdach, p. 704.

« en Europe. Si donc, ainsi qu'il est probable, il n'y a eu « qu'un seul couple de créé, et qu'ils se soient multipliés « selon cette moyenne, mille ans après il y aurait eu sur « la terre le double d'habitants qu'aujourd'hui.

Nulle part les communications d'une contrée à l'autre ne sont plus difficiles que pour les îles de la mer du Sud ; et c'est là cependant qu'on peut prouver avec le plus d'évidence, non-seulement que ces difficultés ne sont pas insurmontables, mais même qu'elles ont été vaincues réellement. Ce sont principalement des Japonais dont on rapporte les hardies explorations dans le Pacifique, jusque auprès de l'embouchure de la Columbia [1]. Déjà A. de Humboldt [2] a fait remarquer que, pour passer d'Asie en Amérique, la traversée n'était que de trente-six heures. Mais un fait décisif et capital, c'est que l'idiome, les mœurs, les traditions et la religion des peuplades du Pacifique se ressemblent au point de ne pas permettre un doute sur la possibilité des migrations dans ces parages [3].

[1] Comp. G. Careri, *Voyage autour du monde*, v, p. 94; Bennet, *Narr. of a whaling voy.* I, p. 242 : Wilkes, *Narr. of the U. St. Exploring expedit.* Philadelphia, 1848, v, p. 260 ; IV, p. 295.

[2] A de Humboldt, *Histoire de la géographie du nouveau continent*, 1836, II, p. 607. — Sur la possibilité du peuplement de toute la terre, à partir de l'Asie, voy. A. Wagner, *Op. cit.*, p. 232. — Le cardinal Bembo raconte, dans son histoire de Venise, VII, p. 170 (Paris, 1551), qu'en l'année 1508, un matelot normand trouva sur les côtes de Bretagne, une embarcation montée par des esquimaux tatoués de bleu. Il y en avait encore un en vie sur sept. En l'année 1682, des Groënlandais furent aussi jetés sur la côte des Orcades. Cf. A. de Humboldt, *Kritische Untersuchungen*, I, p. 471.

[3] V. les preuves à l'appui dans Waitz, *Anthropologie*, I, p. 226. — Les langues malaies et polynésiennes ont des ra-

Il est à présumer qu'autrefois déjà des navigateurs côtiers furent jetés par des tempêtes à de lointains rivages. Des émigrations plus considérables furent déterminées par un excédent de population, la famine, ou d'autres causes semblables. Pour fuir la mort, l'esclavage ou la suggestion de mœurs étrangères, des peuplades entières prirent le chemin de l'exil. Mais le motif le plus puissant fut ce besoin de migration, cette aspiration de l'homme qui croit trouver son bonheur à l'étranger, ou bien encore la soif des aventures ou du gain, comme chez les Phéniciens.

Mais lorsque Vogt, suivant l'école américaine[1], tire de la mortalité considérable des Européens sous les tropiques, cette conséquence que les immigrations sont impossibles dans ces climats, puisque les indigènes seuls peuvent s'y maintenir, il devrait d'abord prouver que les circonstances climatériques et physiques ont toujours agi comme elles font actuellement. Mais ce raisonnement est réfuté par ce simple fait que des peuples de races différentes habitent les uns près des autres, par exemple, les Ariens et les Malais, les Européens et les Bojesmans. On n'est pas encore parvenu à démontrer jusqu'ici l'impossibilité pour les blancs d'avancer peu à peu dans le pays des nègres. L'opinion que le nègre est l'habitant primitif des tropiques, n'est au reste qu'une simple hypothèse; les nouvelles découvertes des voyageurs ont prouvé la

cines communes, ce qui a donné lieu à l'hypothèse d'un continent morcelé ensuite en une quantité d'îles par quelque grand cataclysme. — Comp. Pott, *die Ungleichheit der menschlichen Racen*, p. 251; W. de Humboldt, *Kawisprache*, II, p. 3.

[1] Surtout Knox, *The races of man.*, 1851.

grande diversité [1] de leur nature physique et morale. Bowdich reconnut complétement le profil grec dans le type des Achantis. « Parmi les filles d'Yombo (Zanzibar) », rapporte Burton [2], « il en était trois dont le galbe rappe-« lait le type grec le plus pur ». La preuve, au reste, tirée de la mortalité parmi les émigrants, dépasse son but. Dans l'Inde, par exemple, ce berceau de la race caucasique, la mortalité est très-grande parmi les Européens; et même dans les contrées insalubres de l'Europe, les indigènes se trouvent comparativement bien, tandis que les étrangers meurent en général rapidement.

Un examen plus approfondi démontre, au contraire, que la difficulté de l'acclimatation prouve en faveur de l'unité de l'espèce humaine. Ce qui détermine avant tout la race, ce sont des influences physiques, climatériques et morales. Une transition brusque dans un milieu en tout différent de celui où l'on a jusque-là vécu, doit donc nécessairement faire dépérir la race. Si l'acclimatation ne présentait pas ces dangers, la race serait quelque chose d'incompréhensible. Lorsque la transition n'est pas aussi immédiate, l'Européen s'acclimate très-facilement à côté de races primitives, au cap de Bonne-Espérance, par exemple, cette patrie des Cafres et des Hottentots. A Ceylan, les indigènes sont plus décimés par la fièvre que les nègres qui ont déjà passé quelque temps en Europe;

[1] Quatrefages, *loc. cit.*, 1861, t. XXXI, p. 433 : Perty, *Anthropologische Vortræge*, p. 70 et 86 ; Waitz, II, p. 12.

[2] Burton, *Expedition du Zanzibar au lac Nyanza.* — Comp. aussi le grand ouvrage de Barth. — De même Bowdich, *Mission von Cape Coast nach Aschanti.*

tandis que ceux qui arrivent directement d'Afrique sont sujets à la maladie. Le bataillon nègre envoyé par Saïd-Pacha au Mexique, fut autant et même plus éprouvé par le climat de la Vera-Cruz que les troupes françaises[1]. Nous pouvons donc conclure de là que la mortalité fréquente résulte en grande partie du manque d'habitude d'un climat, mais non d'une disposition naturelle inhérente à l'espèce[2]. Sans même changer de climat, chacun de nous ne peut, à moins d'un préjudice grave pour sa santé, prendre tout à coup un genre de vie opposé à celui qu'il suivait auparavant. Burmeister semble au reste avoir reconnu lui-même le peu de valeur de ses objections ; car, au lieu d'apporter de nouvelles preuves à l'appui, il se contente de la déclaration suivante : « On « n'a jamais pu prouver la descendance de tous les « hommes d'un seul couple, et c'est pour cela que nous « combattons la justesse de cette opinion ». Mais alors, pour être conséquent, le même auteur doit nier tous les phénomènes de la nature et tous les faits de l'histoire dont il ne connaît ni les lois intimes, ni les causes déterminantes.

Ceci nous conduit à notre troisième proposition.

III.

La science peut démontrer la vraisemblance de la formation des races d'une seule espèce, par conséquent leur descendance d'un seul couple.

[1] Comp. *Augsb. Allge. Zeitung*, 1864, n. 4.

[2] Comp. Boudin, *Traité de géographie et de statistique médicale*, Quetrefages, *loc. cit.*, t. XXXII, p. 641.

Nous trouvons une preuve dans la vie animale. « Il est « de toute impossibilité », dit J. Müller[1], « que les espèces « animales soient issues les unes des autres. D'après tout « ce qui s'observe maintenant dans l'histoire du règne « animal, on doit admettre nécessairement que chaque « espèce a été créée isolée et indépendante des autres. « Pour expliquer les variations d'une espèce, il suffit de « l'accouplement de deux individus de cette espèce et de « l'influence persistante de conditions climatériques pen- « dant plusieurs générations. L'histoire des races ani- « males et végétales aboutit invariablement à cette con- « clusion, que toutes les races véritablement différentes « d'une même espèce peuvent être formées à l'aide de « quelques individus soumis pendant une longue durée « aux mêmes causes intérieures et extérieures ». Plus est étendu le berceau d'une race, observe Bulmenbach[2], plus s'étend aussi le domaine de ses variétés. Le chien est l'animal le plus répandu sur la terre ; eh bien, en Guinée, nos chiens deviennent pour ainsi dire nègres ; leur poil tombe, et ils prennent une couleur noire et sale. Dans le Nord, au contraire, les animaux sont disposés à avoir le plumage ou le pelage blancs : nos animaux domestiques mêmes prennent des couleurs différentes suivant la nature du sol[3].

Si les plantes et les animaux présentent des variétés, combien n'en doit-on pas rencontrer davantage parmi

[1] J. Müller, *Op. cit.*, p. 769.

[2] Blumenbach, *Op. cit.*, p. 24; J. Müller, *Op. cit.*, p. 771.

[3] Burdach, *Op. cit.*, p. 698; J. Müller, p. 771-773.

les hommes dont les caractères généraux sont déterminés, non-seulement par des influences physiques, mais encore par l'intelligence, les mœurs, la religion, la politique et d'autres agents historiques. Déjà, dans le cercle étroit d'une seule famille, nous voyons tant de variétés se produire dans l'unité du type domestique; puis, dans une même tribu, chaque famille et chaque génération porter son cachet particulier (par exemple, l'hérédité du tempérament, de certaines maladies ou difformités, comme un nombre anormal des doigts, une peau rugueuse (homme porc-épic), les traits de famille enfin, surtout dans les maisons royales (Bourbon, Lorraine) [1]. Si parmi les peuples de l'Europe se trouvent des différences aussi marquées, qui se dénotent par le type national, lorsque tous sont soumis à l'influence des mêmes principes religieux, moraux et politiques, ces différences doivent nécessairement s'accentuer en dehors de toute proportion, lorsque les agents physiques et moraux sont dissemblables, ainsi que nous pouvons l'observer dans les races diverses. Si donc nous refusons de voir dans l'influence du lieu et du climat la cause unique et génératrice de la formation des races, nous sommes loin de lui contester son importance reconnue du reste par Burmeister.

M. Perty [2] et Th. Waitz [3] ne nient pas la possibilité que tous les hommes descendent d'un seul couple, seulement,

[1] Comp. Lucas, *Traité physiolog. de l'hérédité nat.*, 1847, I, p. 339; II, p. 507.

[2] M. Perty, *Op. cit.*, p. 43.

[3] Waitz, I, p. 326.

ils ne la regardent pas comme vraisemblable, parce que, dans cette hypothèse, « l'existence de l'espèce n'aurait « tenu qu'à un fil bien fragile ». Cette raison, nous l'avouons, ne nous semble pas très-sérieuse, car Celui qui fut assez puissant pour créer l'homme, devait également l'être assez pour lui conserver l'existence.

En résumant toutes les recherches qui ont été faites sur les différences essentielles des races, on arrive à cette conclusion à peu près certaine, que la couleur de la peau, si elle n'est pas nécessairement dépendante de la latitude, est principalement déterminée par le climat ; mais qu'à son tour, l'influence du climat est modifiée par le genre de vie et la nourriture. Il est constant que la peau devient plus foncée par le séjour dans des contrées humides et basses, lorsque le corps est exposé aux intempéries des saisons[1]. « Partout sur la terre », dit Lacépède[2], « nous voyons les puissantes influences du sol, de l'eau, « de l'air et de la température sur l'organisation et les « forces de l'homme. La diversité des races se forma au « temps de la dernière catastrophe qui a donné à la « surface du globe sa figure dernière et actuelle ».

Après le déluge, d'abord, puis ensuite après la grande catastrophe de Babel, eut lieu, selon le récit de la Bible, une diminution considérable et sans cesse croissante de la vie humaine. « En ces temps », continue Lacépède, « où tous ces éléments que nous comprenons sous le nom « de climat, avaient une activité plus grande que présen-

[1] Comp. Waitz, *Op. cit.*, I, p. 56 et suiv. Mulke.

[2] *Dictionnaire des sciences naturelles*, art. Homme.

« tement, le climat pouvait produire ces variétés princi-
« pales, de même que maintenant encore il produit des
« variétés de second ordre ». Les descendants des blancs fixés sous les tropiques ont un développement plus hâtif, et prennent une teinte olivâtre qui va même en Afrique jusqu'au brun. Les colonies Portugaises des côtes africaines nous en offrent un exemple[1]. D'un autre côté, les enfants des nègres, transportés sous des climats plus froids, ne sont jamais d'un noir aussi foncé que sous le soleil brûlant de l'Afrique. C'est ainsi que par des circonstances récentes s'est formée une variété particulière de la race nègre, le nègre américain (créole), qui ne regarde qu'avec un profond mépris le nouveau débarqué du Sénégal[2].

[1] Durand, *Voyage au Sénégal*, I, p. 169 ; Heber, *Narrativ. of a journ. prov. of India*, I, p. 68.

[2] La peau foncée est le résultat d'un pigment qui se dépose dans les cellules de la membrane muqueuse ; suivant d'autres, elle provient d'un picromel qui est secrété par le foie, dans les pays chauds, sous forme combustible. Comp. Heusinger, *Physiolog.*, 1831 ; Berthold, *Lehrbuch der Physiolog.*, II, p. 323 ; Müller, *Enstehung des menschengeschlectes*, p. 108 ; Foissac, (*Influence du climat sur l'homme*, 1840, p. 68), explique la couleur foncée, comme la conséquence en grande partie de la nourriture presque exclusive de végétaux et de matières contenant du carbone. Au reste, le corps des Européens présente aussi de ces taches foncées. (Taches de rousseur, etc.) *Nimium ne crede colori*, avait déjà dit Linné. Chez les hommes de couleur, les cellules intérieures de la membrane muqueuse sont d'un brun ou d'un noir foncé et forment, en opposition avec la couleur plus claire de la peau, une bordure bien tranchée; ensuite viennent des cellules plus claires; enfin sur la limite de la couche cornée, les couches pâlissent et sont plus transparentes..... Dans la peau jaune d'une tête de Malais qui se trouve dans la collection anatomique de Wurtzbourg on retrouve les mêmes matières que contient le scrotum d'un Européen. Ainsi donc la peau des races de couleur n'a

Les descendants eux-mêmes des premiers émigrants de l'Amérique se sont modifiés[1]. Le type du Yankee s'est fixé et déterminé. Lyell[2] affirme que la forme du crâne, ainsi que l'ensemble du corps, chez le nègre en rapport constant avec les blancs, se rapproche de plus en plus de la structure de l'européen à chaque nouvelle génération, fait admis par les chefs mêmes de l'école américaine ; au reste, l'anthropologie et l'ethnologie nous offrent une foule d'exemples, surtout parmi les nègres, les Madgyars et les Osmanlis, de l'ennoblissement de la forme du crâne et des traits de la figure par l'effet d'une éducation qui développe l'intelligence. Réciproquement, ainsi que le rapporte Perty[3], on trouve aujourd'hui encore, dans les contrées sauvages de la Hongrie, la laideur repoussante qui caractérisait les Huns.

Nos recherches sur la linguistique sont assez avancées

rien de bien différent des places foncées de la peau des blancs, et ressemble, même complétement, aux grains de beauté, par exemple, Comp. Kolliker, *Mikroskopische Anatomie*, II, p. 52. « L'aréole mammaire, les grains de beauté ne sont autre chosee que des points où les cellules du corps muqueux sont colorées comme chez le nègre ». (Quatrefages, *l. c.*, p. 638.) D'après Pruner, le sang du nègre est plus foncé à cause de la plus grande quantité de carbone qu'il renferme. L'air étant moins chargé d'oxygène, les poumons sont moins activés, tandis que le contraire a lieu pour les gros vaisseaux. La peau de l'Européen transplanté aux tropiques, s'amollit par une sécrétion trop abondante, et les maladies de l'acclimatation se produisent.

[1] Comp. Pruner dans Quatrefages, *loc. cit.*, p 695; Wilbrand, *Op. cit.*, p. 68 et suiv.

[2] Dans Pickering, *The races of man*, introd.; Waitz, *Op. cit.*, I, p. 110.

[3] Perty, *Op. cit.*, p. 104.

maintenant pour pouvoir assigner avec certitude une origine commune aux Suédois et aux Hindous ariens de l'Inde, et affirmer que des membres de la famille arienne ont habité une patrie commune avant de commencer leurs migrations. Lorsque maintenant nous comparons le suédois ou le norvégien habitant le cercle arctique, et l'hindou demeurant sous les tropiques, c'est-à-dire aux extrémités opposées de la terre, et que nous nous rappelons qu'ils ne formaient à l'origine qu'une race unique, peut-être même un seul peuple, nous pouvons calculer alors quels changements un long espace de temps et une grande différence de climat peuvent apporter aux caractères ethnologiques.

Cependant, le climat ne peut pas être la seule cause de la modification des races, parce que chez l'homme il est un autre agent bien plus puissant encore, c'est la vie intellectuelle, morale et religieuse. Ainsi, une vie intellectuelle plus développée réagira nécessairement sur l'organe mis en jeu par le phénomène de la pensée, c'est-à-dire sur le cerveau. Le développement du cerveau, qui entraîne nécessairement celui de l'ensemble du système nerveux, amène une modification de tout l'organisme dans une progression aussi bien ascendante que descendante. Le menton avançant se retire à mesure que le front s'avance à son tour ; les pommettes saillantes disparaissent, lorsque les lobes du cerveau élargissent le front ; enfin, la bouche diminue, lorsque les nobles instincts dominent [1]. Marcel de

[1] Le crâne de l'homme croît, selon Frère, jusqu'à cinquante ans, à mesure que le cerveau se développe, les membranes

Serres [1] remarque que la nature des cheveux change suivant l'activité du cerveau; en outre, tandis que le pelage des différentes espèces animales offre toujours de grandes variétés, la même diversité ne se rencontre pas chez l'homme [2].

Réciproquement, la dégénérescence du moral amène celle du physique. Les Portugais, vivant dans les contrées les plus brûlantes de l'Afrique, n'ont pu résister entièrement aux influences du climat, mais ils ont en général conservé leur degré de civilisation européenne; la forme de leur crâne n'est pas altérée, et leur peau n'a pas pris la teinte des indigènes; chez les esclaves de l'Amérique du Nord, c'est précisément le contraire qui a lieu [3]. Retzius [4] a jeté une vive lumière sur l'influence qu'exercent les mœurs en général sur la forme du crâne et des os; nous ferons remarquer en passant, mais sans y attacher cependant une trop grande importance, la coutume qu'ont quelques tribus indiennes de comprimer les crânes des nouveaux-nés; ce qui, au dire de Scherzer [5], occa-

qui servent de parois étant élastiques. Le front s'arrondit dans la même proportion que l'occiput s'affaisse sous l'influence d'une civilisation en progrès. Le développement historique et civilisateur d'un peuple est toujours dû à deux causes principales, un croisement de races et l'échange des idées.

[1] Marcel de Serres, *La Cosmogonie mosaïque.*

[2] Kolliker, *Mikroskop. anatomie,* II, 1, p. 98; Eble, *Von den Haaren,* II, p. 86; Waitz, *Op. cit.,* I, p. 110.

[3] Comp. Quatrefages, *loc. cit.,* 1861, p. 962 et suiv.

[4] Retzius, *Blick auf den gegenwartigen Standpunkt der Ethnologie in Muller's Archiv fur Anatomie,* 1858. — Bastian, *Op. cit.,* p. 24.

[5] Scherzer, *Reise der osterr. Fregatte Novara um die Welt,* 1861,

sionne chez des peuplades entières un retrait des parties cervicales[1].

L'américain Stephens[2], qui est loin cependant d'être un ami des nègres, trouva les soldats russes bien au-dessous des soldats nègres de l'armée turque. Ce que l'excès de la population avait amené chez ceux-ci, l'isolement l'a produit également chez ceux-là ; l'homme de la race blanche ne tarderait pas aussi à se dégrader dans le pays des nègres, s'il était privé de tout commerce avec la mère patrie. Des exemples frappants de ce cas se présentent à chaque instant, de sorte qu'il est impossible de maintenir à la race blanche une prééminence native. Le journal

III, p. 300 et suiv. Il est démontré (*Ausland*, 1866, p. 1091), que cette coutume n'est pas encore éteinte à l'heure présente en Asie, en Europe et jusqu'en France.

[1] Au reste, cette proposition qui affirme que la forme et la capacité du crâne ou le poids du cerveau sont des signes infaillibles du degré d'intelligence, est loin d'être exacte, et les dernières recherches l'ont grandement ébranlée. Les Georgiens, par exemple, malgré la conformité de leur crâne avec le type grec, ne se sont jamais montrés intelligents ; puis même nous voyons dans le cours de l'histoire un seul et même peuple s'élever de la barbarie au plus haut sommet de la civilisation, puis retomber dans son état primitif. — « Quiconque », dit Moreau (*Journal des Savants*, 1860, p. 295. avec les annotations de Flourens, id., 1862, p. 233), « connaît un peu de physiologie, ne croit plus aujourd'hui que l'intelligence se mesure au poids du cerveau. D'après les expériences de Wagner, sur neuf cents cerveaux rangés par ordre de développement, Gauss ne vient que le cent vingt-cinquième, Dupuytren le cent quatre-vingt-quatorzième, Hermann le trois cent vingt-sixième ; Hausmann le six cent vingt-unième.

Les mesures du crâne faites par Parchappe, Lawrence, Tiedeman et Huschke, bien que différentes dans leur résultat, ont néanmoins prouvé ceci, que les facultés intellectuelles d'une race ne coïncidaient pas avec leur capacité crânienne.

[2] Stephens, *Incidents of trav. in Grec.*, 1842.

Ausland[1] racontait, il y a peu de temps, que des Européens devenus sauvages avaient été rencontrés dans les îles Fidschi. Mundy[2] a remarqué un fait semblable dans la Nouvelle-Zélande. Prichard[3] raconte, dans son voyage en Ulstonie, qu'il y a vu des Irlandais chassés comme des bêtes fauves dans les montagnes, par la barbarie des Anglais ; la faim, les privations et la misère ont fait tomber ces malheureux exilés dans une dégradation profonde ; leur taille atteignait à peine cinq pieds deux pouces, leur ventre était proéminent, leurs jambes cagneuses ; leurs traits défigurés offraient un aspect repoussant, surtout à cause de leur bouche toujours béante garnie de dents longues et déchaussées. Une nourriture grossière et malsaine fait dégénérer les peuples, ainsi que l'avait déjà constaté Buffon[4]. Toutes les tribus qui vivent misérablement sont laides et mal bâties.

C'est cette influence si importante des circonstances intellectuelles et morales que les naturalistes de l'école matérialiste ont complétement négligée dans leur étude partiale de la question ; mais, lorsque non-seulement les livres saints, mais les traditions de tous les peuples[5] font mention d'une grande catastrophe bouleversant profondément la vie religieuse et morale des nations, qui furent

[1] *Ausland*, 1857, p. 936.

[2] Mundy, *Our Antipod.*, 1852, II, 124.

[3] Prichard, *Op. cit.*, II, p. 373.

[4] Dans Vogt, *Naturl. Geschichte der Schœpfung*, 253.

[5] Les preuves dans Lucken, *Die Traditionen des Menschengeschlechtes*, p. 278.

ainsi livrées à la puissance irrésistible de la vie naturelle, et séparées en tribus parlant différentes langues, n'y a-t-il pas là une sérieuse indication de l'importance morale et religieuse de la différence des races qui trouve son expression dans la manifestation physique?

Il est encore un autre aperçu qui met les rapports des races entre elles dans un jour tout nouveau; c'est qu'il est impossible de déterminer les limites des races entre elles, ainsi qu'on peut le faire pour les espèces[1]. « Il « n'y a », comme Herder[2] l'observe avec raison, « ni « quatre, ni cinq races; ni, en somme, de variétés exclu- « sives sur la terre. Les couleurs se fondent les unes dans « les autres, pour ne former que les ombres et les teintes « d'un grand tableau qui occupe le monde entier[3] ».

Dans la circonscription même apparente d'une race, l'aspect des individus varie au point de vue de la couleur comme de la structure. « J'ai comparé des rangées de « crânes », dit un voyageur moderne[4], « et j'ai observé

[1] Comp. J. Müller, *Op. cit.*

[2] Herder, *Ideen zur Philosophie des Gesch. der Menschheit*, VII, 2.

[3] Cuvier divisait les hommes en trois races, d'après leur couleur dominante. Les blancs. les jaunes-bruns et les noirs rouges-bruns; Retzius en quatre ; Blumenbach en cinq : la race caucasique, mongolique, malaie, éthiopienne et américaine. Prichard voit sept races : l'iranienne, la touranienne, les Papuas, les Alfuros (tous deux rangés par Blumenbach dans les races malaies), les Nègres, les Hottentots, les Bojesmans, et enfin les Américains. Bory de Saint-Vincent en admet quinze; Morton vingt-deux ; J. Müller, au contraire, rejette toutes ces divisions et considère toutes les races comme les formes constantes et extrêmes des variations.

[4] Le prince Max de Neuwied, *Reise in Nord-Amerika*, I, p. 235.

« bien des différences, surtout pour le retrait du front et « l'aplatissement du crâne ». Il est prouvé que, dans une même race, l'angle facial varie de vingt degrés, tandis que les crânes de races différentes présentent un écart bien moindre[1]. Il est à remarquer encore que les différences de couleur ne coïncident pas avec celles du crâne. « Tant qu'on s'en est tenu aux variétés extrêmes », dit A. de Humboldt[2], « on pouvait être porté à voir dans les « diverses races autant d'espèces humaines différentes. « Mais les nombreux intermédiaires au point de vue de « la peau, de la couleur et de la structure du crâne, « qu'ont fait découvrir dans ces derniers temps les rapides « progrès de la géographie, témoignent hautement pour « l'unité de l'espèce humaine ». La plupart des contrastes qu'on avait cru trouver jusqu'à présent ont été, en partie, mis à néant par les laborieuses recherches de Tiedemann sur le cerveau des Nègres, et par les études anatomiques de Vrolik et de Weber sur la structure du bassin. Qu'on admette l'ancienne classification de Blumenbach, ou les sept races distinctes de Prichard, il sera toujours impossible de reconnaître un type accentué, un principe naturel qui justifie cette classification. « Lorsque », déclare J. Müller, « nous examinons la question au point de vue « seul de l'histoire naturelle, il nous semble impossible « d'adopter une autre explication que la descendance de

[1] Comp. Forster, *Op. cit.*, p. 193; Lawrence, *Lecture on Physiol.*, p. 571 ; J. Müller, *Op. cit.*, p. 773 ; Vrolik, *Considérations sur la diversité des bassins des différentes races humaines*, Amsterdam, 1826; Weber, *die Lehre von den Ur. und Raceformen*, 1830.

[2] A. de Humboldt, *Cosmos*, I, p. 379.

« tous d'un seul couple ». L'histoire naturelle ne recherche pas si réellement tous les hommes descendent d'un même couple. « Tout ce qu'elle peut attester, c'est que « les choses sont dans le même état que si chaque espèce « avait commencé par un seul couple, et cette conclusion « est un moment essentiel dans l'idée de l'espèce [1] ».

Ici une autre branche des sciences naturelles, la géographie des plantes et des animaux, vient en aide à l'anthropologie, et nous met à même de trancher la question [2]. Par des observations aussi larges qu'attentives, on est arrivé, par rapport à la propagation des plantes et des animaux, à formuler cette loi, savoir que le rayon primitif de propagation (le centre de création) d'une espèce, est d'autant plus restreint que la classe à laquelle appartient cette espèce possède une organisation plus parfaite. Si l'on ne veut pas excepter l'homme d'une règle généralement applicable à tous les êtres organisés, il faut bien admettre que son rayon de propagation primitive ne peut pas avoir été plus étendu que celui des singes les plus élevés, les anthropomorphes. Or, les quatre ou cinq genres de cette classe d'animaux, non-seulement appartiennent tous à l'ancien continent, mais encore il n'en est pas un seul qui soit commun à l'Asie et à l'Afrique, et aucun ne s'étend à toute une partie du monde, et tous ont un rayon de propagation très-restreint; les chimpanzés et les gorilles se trouvent exclusivement dans les contrées occidentales de l'Afrique tropicale, les gibbons dans l'Inde et

[1] J. Müller, p. 774; Quatrefages, 1860, p. 814.

[2] Voy Quatrefages, *Rapport sur le progrès de l'anthropologie*, p. 163.

les orangs habitent exclusivement Bornéo et Sumatra. Ces faits ne mènent pas à admettre plusieurs centres de créations pour les hommes ; au contraire, ils conduisent à conclure qu'ils n'eurent à l'origine qu'un centre unique de propagation [1].

Tel est le résultat des recherches de l'histoire naturelle [2].

La logique, en effet, pose un dilemme inévitable : ou bien il n'y a qu'un aïeul commun à l'espèce, ou il y en a une foule innombrable : car, dans ce dernier cas, où s'arrêter ? Mais cette opinion est absurde, car ce serait un acte de création se répétant à l'infini sans motif aucun. Aussi, à l'exception des Américains et de Vogt, est-il peu d'écrivains qui admettent que les hommes aient été créés par nations entières, aussi bien que les chênes des bois, les herbes des prairies, ou bien encore comme les essaims d'abeilles, les bancs de harengs ou les troupeaux de buf-

[1] M. de Quatrefages trouve vraisemblable l'opinion que lé centre de création de l'homme est dans l'intérieur de l'Asie, et il montre comment, à partir de là, des émigrations soit volontaires, soit involontaires, ont peuplé les continents et les îles.

[2] Agassiz, parvenu aux honneurs dans les états esclavagistes, céda certainement aux influences de son entourage. Ainsi, en 1845, il affirmait l'unité de la race humaine, tandis que, actuellement, il admet (alors que d'après Knox lui-méme les nations européennes seules forment sept espèces) sept centres de création, aussi bien en botanique et en zoologie qu'en anthropologie.

Cependant, il est un fait bien simple qui renverse son hypothèse ; ce fait, c'est que les zones botaniques et zoologiques ne concordent pas avec les différentes races humaines ; qu'ensuite il est assez difficile de les délimiter d'une manière certaine, et qu'enfin on ne peut en aucune manière fixer un centre de création pour l'homme dans les régions arctiques.

fles[1]. Car enfin, il fallait que l'homme fût créé, puisque, d'après ce que nous avons dit, il ne pouvait venir à l'existence d'une autre façon.

Certainement il reste à la science, après avoir démontré la grande probabilité de la descendance du genre humain d'un seul couple, à combler encore quelques lacunes et à aplanir des difficultés : *mais prouver le contraire n'est plus possible.* Les propositions que nous avons développées dans le cours de cette discussion s'appliquent également à l'étude comparative des langues. « L'étude des « langues », avoue Pott[2] lui-même, ce disciple de Hegel, « ne vient nullement à l'encontre de l'opinion qui fait « descendre tous les peuples d'un seul couple ». Mais un fait qui doit nous surprendre, c'est que les particularités de races et de langues ne concordent nullement entre elles. Lors donc que Vogt[3] affirme « que les groupes de « langues vont en général de pair avec le développement « physique des races ; autrement dit, qu'il y a autant de « langues mères que de races primitives », il ne fait que montrer la légèreté de ses assertions. Pott[4] trouve cette affirmation purement arbitraire d'autant plus surprenante que, dit-il, « on n'a pas encore pu nous dire à nous « autres linguistes combien il y avait de races primi- « tives ». Considérées au point de vue morphologique,

[1] Comp. Smith, *Unity of the hum. race*, New-York, 1850, p. 227, 356 ; Nott et Gliddon, *Op. cit.*, p. 58 ; Agassiz, *Essai on classific.*, ch. I, p. 39-166.

[2] Pott., *Op. cit.*, p. 272.

[3] Vogt, *Kœhlerglaube und Wissenschaft*, p. 56.

[4] Pott. *Op. cit.*, p. 14.

nous distinguons les langues en radicales (comme le chinois), agglutinatives (langues touraniennes et américaines par exemple) et enfin inflexionelles ou organiques (comme l'arien.) Tantôt le type de la race embrasse des peuples qui, au point de vue de leur langue, appartiennent à d'autres groupes, comme la race caucasienne, qui compte au nombre de ses membres tous les peuples parlant les langues indo-germaniques et sémitiques ; tantôt la même famille de langues comprend des peuples appartenant à des races différentes, comme le groupe touranien auquel appartiennent, à l'exception des langues ariennes, sémitiques et chinoises, tous les idiomes de l'Europe et de l'Asie, par conséquent depuis ceux des Hongrois, des Turcs, des Mongols, des Jakutes, des Esquimaux, des Mandchoux et des Tartares, jusqu'aux dialectes des Malais, des Siamois et des Polynésiens [1]. Les contrastes physiologiques et cranioscopiques les plus frappants marchent de front avec la parenté des langues. L'habitant de la Nouvelle Zélande et les Drawides de l'Inde septentrionale, comme les tribus de l'intérieur de l'Afrique et les Berbères du Nord [2], appartiennent aux mêmes familles linguistiques. « Tout essai », dit Max Müller, « qui tendrait à faire con« corder la classification des races et des langues, doit né« cessairement échouer ».

Voilà donc encore l'hypothèse des autochtones, inadmissible au point de vue linguistique. Mais il existe, ainsi que nous le prouvent les faits historiques et une expé-

[1] Max Müller, *La science du langage*, 1863, p. 243.

[2] Quatrefages, *Op. cit.*, 1861, p. 65.

rience journalière, une relation causale entre la division des langues et la décadence intellectuelle. Les sauvages parlent une infinité d'idiomes : chez les peuples policés, au contraire, le domaine d'une langue s'accroît avec le développement de la civilisation. On compte, parmi les populations éparses de l'île Timor, au moins quarante idiomes, et les Cannibales de Bornéo[1] en parlent plus d'une centaine. Le frison, qui se parle dans un espace fort restreint cependant, se subdivise en une foule de dialectes ; d'une île à l'autre[2] les objets les plus usuels changent de nom. Pline[3] rapporte que dans la Colchide trois cents langues différentes étaient usitées, et le missionnaire Gabriel Sagard[4] nous apprend que, chez les Hurons, il n'a pas rencontré un seul village parlant le même idiome, que chaque famille même en avait un particulier. Une cause identique amène un changement très-prompt dans la langue des sauvages ; du bavardage des enfants naît un véritable mélimélo qui, au bout d'une génération, transforme complétement une langue[5]. Le même fait se reproduit, dit-on, chez les naturels de l'Australie[6].

[1] Crawfurd, *Histor. of the Indian archipel*, II, p. 79; M. Müller, *Op. cit.*

[2] J. G. Kohl, *Die Menschen und Inseln der Hezogthumer Schleswig und Holstein*, II, p. 62.

[3] Plinii *Histor. nat.*, VI, 5.

[4] Sagard, *Grand voyage au pays des Hurons*, Paris, 1631.

[5] M. Müller, *Op. cit.*, p. 49.

[6] *Ausland*, 1861, p. 345.

Si nous pouvons conclure de ce fait isolé à l'espèce entière, nous trouverons alors la cause de la division des langues dans la rupture des rapports religieux et sociaux ; constatons en passant que cette opinion confirme le récit de la Bible qui attribue à l'obscurcissement et à l'oubli de la notion de Dieu la dispersion des peuples et des langues et l'origine du paganisme et des mythes [1]. « L'unité qui « précéda la dispersion de l'espèce humaine », dit Schelling [2], « dut avoir une cause positive : rien n'était, selon « moi, plus propre à la maintenir que cette connais« sance d'un Dieu unique commun à l'humanité entière. « — Cette division des peuples qui entraîna après soi « celle des langues, devait, par conséquent, avoir été « précédée d'une crise morale et tout intime de « l'homme [3] ».

La confusion des langues n'est que la conséquence de la confusion des idées, alors que l'homme est troublé dans le plus profond de son être, dans sa conscience de Dieu. La diversité des langues est donc un problème « que les migrations des peuples sont impuissantes à ex« pliquer, quand même on y ajoute le climat, le sol, le « genre de vie et les mœurs de la tribu comme causes « modifiantes. Souvent des peuples issus d'une même « famille sont proches voisins et parlent cependant une « langue différente. Quelque chose de positif a dû se « passer là, qui a violemment séparé toutes ces têtes ; car

[1] *Genes.*, IX.

[2] Schelling, *Philosophie der Mytholog. Einleit.*, p. 62.

[3] *Ibid.*, p. 101.

« les déductions philosophiques ne peuvent nous donner « satisfaction sur ce point [1] ».

A. de Humbolt [2] a déterminé en quelques mots les rapports des différents groupes de langues entre eux : « Bien « que certaines langues paraissent au début complète« ment isolées, et quelles que soient leurs fantaisies et « leurs particularités, elles ont cependant toutes de l'ana« logie entre elles, et leurs nombreuses affinités apparaî« tront d'autant plus que l'histoire philosophique des « peuples et la linguistique seront plus complètes ». « Il est hors de doute », observe Pott [3], « qu'à mesure « que la comparaison des langues avance, un grand « nombre d'idiomes qui semblaient isolés et privés de « tout rapport avec les autres, peuvent maintenant être « rangés dans les groupes plus importants, et que le « nombre de ces groupes eux-mêmes tendra sans cesse à « diminuer ».

Les dix dernières années qui viennent de s'écouler ont pleinement justifié ces prévisions. « Le récit mosaïque « indique entre certains peuples des parentés que l'anti« quité n'avait jamais pu s'expliquer [4]. Romains et Grecs, « malgré leur culture intellectuelle si avancée, ne s'étaient « jamais doutés qu'ils fussent plus proches parents des

[1] Herder, *Geist der hebraïschen Poesie*, I p., 2e entret. 10 ; Niebuhr, *Rom. Geschichte*, 3e édit., I, p. 60 ; comp. Kaulen, *Die Spracverwirrung zu Babel*, 1861.

[2] Dans Klaproth, *Asia polyglotta*, p. 6.

[3] Dans l'*Allgem. Lit-Zeitung*, 1839, n. 62 ; comp. Bunsen, *Outlines of the Philosop. of Univ. History.*, I, p. 473.

[4] *Genes.*, X.

« Ariens et des Germains que des habitants de la Syrie et « de Tyr. Eh bien! les recherches de notre siècle ont con« firmé les déclarations des livres sacrés : Ioniens, Ariens « et Germains, proviennent d'une souche commune [1] ». « Avant que les ancêtres des Indiens et des Perses se « fussent dirigés vers le Sud, et les chefs des colonies « grecques, romaines, celtiques et teutones vers les côtes « de l'Europe, il existait probablement une nation « arienne fixée sur les hauts plateaux de l'Asie, parlant « une langue qui n'était encore ni le sanscrit, ni le grec, « ni l'allemand, mais qui contenait les germes de ces « langues différentes, famille qui invoquait le Dispensa« teur de la lumière et de la vie sous le même nom que « l'on peut entendre dans les temples de Bénarès, les « basiliques de Rome et les cathédrales de l'Allemagne [2] ». Voilà ce qu'a prouvé de nos jours l'étude comparative des langues. « Les langues indo-germaniques », dit Pott [3], « étaient identiques avant leur décomposition, elles étaient « contenues en germe dans une langue mère qui disparut « lors de leur formation ». Néanmoins, « les langues « indo-germaniques et sémitiques ne sont pas devenues « tellement étrangères l'une à l'autre qu'il soit impossible « de retrouver une ancienne affinité entre les deux races [4] ».

[1] Comp. F Bopp, *Vergleichende Grammatik des Sanscrit, Zend, Griech, Lithauisch, Goth, Deutsch,* Berlin, 1832-1852.

[2] M. Müller, *Op. cit.*, p. 177.

[3] Comp. Pott, *Etymologische Forschungen,* Lemgo, 1833, I, p. 27.

[4] Comp. les témoignagnes de Ewald, Fürst, Wullner dans Kaulen, *Op. cit.*, p. 22; E. Burnouf, dans Delitzsch, *Genèse,* p. 318; Steinthal, *Ibid.*; M. Müller, *Op. cit.*, p. 284.

Tout récemment enfin M. Müller [1] et Hitzig [2], ont entrepris de prouver la parenté des groupes touaniens, sémitiques et ariens sous le rapport de la forme comme du fond. Balbi, dans son Atlas ethnographique publié en 1826, compte en Asie cent vingt-trois langues. Klaproth réduit ce chiffre à vingt-trois. Max Müller, à son tour, n'admet que quatre langues mères d'où dérivent les cinquante-trois idiomes de l'Europe indiqués par Balbi, ainsi que les idiomes de l'Australie [3], évalués par le même à cent dix-sept. Le même auteur compte en Amérique quatre cent vingt-trois langues qui présentent entre elles d'abord, et avec le groupe touranien [4] ensuite, des signes de parenté nombreux que le progrès des recherches vient prouver sans cesse avec plus d'évidence. Il semble, observe Steinthal [5], « que l'étude comparative des langues confirme de plus en plus chaque jour que des langues, qui ont de l'analogie entre elles, dérivent d'une « langue mère parlée aux temps préhistoriques. On peut

[1] P. 299, Oppert, *dans la revue de l'Orient*, *Ausland*, 1860, p. 442; Retzius (*Müller's Archiv für Anatomie*, 1848, p. 392) se fonde sur la similitude des crânes pour établir une parenté des Touraniens, des Scythes et des Sarmates avec les Pélasges.

[2] Assemblée des philologues à Heidelberg, section des Orientalistes; comp. *Augsb. Allgem. Zeitung*, Beil., 279, 1865.

[3] Comp. Bopp, *Ueber die Verwandtschaft der malaiisch-polynesischen Sprachen mit den indoeuropiæschen. Abhandl. der Berliner Academie der Wissenschaften philos. Klasse*, 1840, p. 171.

[4] Prichard, *Op. cit.*, II. p. 353. — Pott, au contraire, ne trouve aucune parenté. (*Ungleichheit*, p. 257 et suiv.) Comp. Preskott, *Mexico*, II, p. 448; Cochrane, *Futzreise*, p. 210, 213.

[5] Steinthal, *Ueber den Ursprung der Sprache un Zusammenhang mit der letzten Fragen alles Wissens*, Berlin, 1858.

« dire même que la question de savoir si toutes les lan- « gues de l'Asie, de l'Europe et d'une partie de l'Afrique « ne découlent pas d'une source commune, est toujours « pendante ».

Barthélemy Saint-Hilaire[1] s'exprime plus formellement encore : « Le rapport entre l'idée et le mot ne s'explique « clairement que dans un très-petit nombre d'onomato- « pées. Le plus souvent ce rapport est inexplicable, et il « faut l'accepter comme un fait au-delà duquel il nous « est interdit de pénétrer. C'est au fond la question que « Platon se posait dans le *Cratyle*. La convenance des « mots, soit avec les idées de l'esprit, soit avec la réalité « des choses, n'existe pas en soi, puisqu'elle change avec « les peuples et tout à fait à leur insu. Il y a là une obscu- « rité que la raison ne saurait dissiper, et qu'on peut re- « garder comme divine. La seule affirmation qu'on puisse « se permettre dans ces ténèbres inextricables, c'est que « les humains qui les premiers ont imposé des noms, ont « dû être nécessairement en très-petit nombre. C'est une « sorte de législation très-exclusive qu'ils ont exercée ; et, « à moins de retomber dans le système insoutenable des « conventions, il faut admettre que les inventeurs initiaux « du langage, les pères de la parole primitive, ont transmis « leur découverte autour d'eux et à leurs descendants, « sans qu'elle fût plus discutée que ne l'est aujourd'hui « la langue reçue et parlée par les enfants dans la famille « où le sort les fait naître. Je vais même plus loin, et je « dis que l'invention du langage par un seul couple se

[1] *Journal des Savants,* 1862, p. 610.

« comprend bien mieux que par un nombre même res-
« treint d'individus. Il n'y avait pas du moins de confu-
« sion possible; et l'homme naissant adulte, comme nous
« venons de le dire, a fait son langage et l'a transmis,
« comme il transmettait la vie, à sa postérité. C'est donc
« encore ici la solution de la Genèse qui me paraît de
« beaucoup la plus rationnelle.... L'unité de l'homme,
« inventeur de la parole, n'est guère moins indispensable
« que son adolescence et sa perfection initiale ».

Les moyens dont dispose la linguistique ne lui permettent pas plus qu'à l'histoire naturelle de prouver rigoureusement la descendance du genre humain d'un seul couple. « Non-seulement la formation première des
« langues véritablement primitives, mais même la forma-
« tion de langues dérivées dont nous savons parfaitement
« décomposer les éléments, nous échappent au point de
« leur naissance proprement dite. Tout devenir dans la
« nature, mais principalement dans le monde organique
« et vivant, se dérobe à notre observation. Quelque soin
« que nous mettions à examiner les états de préparation,
« toujours, entre le dernier de ces états et l'apparition de
« l'être, se retrouve l'abîme qui sépare le quelque chose
« du rien. Il en est de même au moment de la cessation.
« Toute la conception de l'homme est donc renfermée
« entre ces deux points[1] ».

Le dernier mot pour la solution de ce problème doit être prononcé ailleurs; quand même on parviendrait à prouver

[1] *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues, und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes* (*Einleitung zur Kawi sprache*) von W. de Humboldt, p. 48.

que les langues ont eu différentes sources, il ne s'ensuivrait pas nécessairement qu'on dût admettre différentes origines pour la race humaine ; car, si nous regardons le langage comme naturel à l'homme, il aurait très-bien pu se développer dans des temps et des lieux différents parmi les descendants dispersés d'un couple unique ; mais si, au contraire, la langue est considérée comme une invention artificielle et ingénieuse, il serait beaucoup moins difficile encore de concevoir que chaque génération subséquente ait inventé son propre idiome [1].

C'est à l'idée chrétienne sur l'unité de notre espèce que la linguistique doit son existence ; de même qu'aux missionnaires chrétiens et aux missionnaires catholiques en particulier [2], revient l'honneur des premiers résultats de cette science. Ni un Platon, ni un Aristote, ni un Jules César n'eurent jamais le pressentiment que leur langue harmonieuse et celle des Barbares avaient une origine commune, malgré les indications journalières qui se présentaient à eux. « Il serait inutile « de rechercher les origines de notre science », dit un des maîtres de la science du langage [3], « avant l'époque où le « mot de *barbare* fut rayé du dictionnaire de l'humanité, « pour être remplacé par celui de frère, et les droits de « tous les peuples, comme membres d'une même société « reconnue. *Cette révolution fut produite par le christia-*

[1] Comp. M. Müller, *Op. cit.*, p. 277 ; comp. Pott., *Op. cit.*, p. 243.

[2] Comp. M. Müller, *Op. cit.*, p. 51 et 128 ; Pott, *die Ungleichheit der Menschl. Racen*, p. 240 et suiv.

[3] M. Müller, *Op. cit.*, p. 107.

« *nisme*. Pour l'Hindou, tout homme qui n'était pas né « deux fois, c'est-à-dire de haute caste, était un Mlechchha; « le Grec flétrissait du nom de barbare l'étranger qui ne « parlait pas dans toute sa pureté l'idiome des Hellènes ; « et, aux yeux du Mahométan, celui qui ne croit pas au « Prophète, n'est qu'un misérable giaour. La science de « l'humanité et des langues humaines n'aurait jamais « pris naissance sans le christianisme. C'est pourquoi je « date du premier jour de la Pentecôte le début réel de « la science du langage ; à partir de ce jour où les lan- « gues furent déliées, une lumière nouvelle se répandit « sur le monde et jeta ses clartés sur des objets qui étaient « restés invisibles pour l'antiquité ».

IV.

La révélation nous indique avec certitude l'origine de notre espèce.

Dans son énumération des nations, la Genèse [1] les appelle toutes à participer au salut futur avec un amour inconnu à l'antiquité entière. Tandis que d'autres peuples s'isolent, s'absorbent dans la contemplation d'eux-mêmes et racontent les aventures merveilleuses de leurs dieux [2], l'historien sacré fait la nomenclature de tous les peuples descendant de Noé ; « la brièveté de ses détails est un « signe de leur vérité [3] ». Nous avons là le certificat de

[1] *Genes.*, X.

[2] Lassen, *Zeitschrigt für Kund des Morgenlandes*, I, p. 341 et suiv.

[3] Herder, *Op. cit.*, I, p. 301.

domicile de toutes les nations de la terre. Chaque jour la science a confirmé la vérité de ses indications ; quelques passages sont encore obscurs pour nous, mais ceux que nous pouvons comprendre complétement attestent que l'auteur, inspiré de Dieu, a été le témoin du développement originel des peuples [1]. « Ce chapitre », dit avec raison J. de Müller, « est le point de départ de l'his« toire ».

L'Asie occidentale, c'est-à-dire la contrée comprise entre la mer Caspienne, le golfe Persique, les revers ouest de la Haute-Asie et la Méditerranée est le point central d'où l'espèce humaine se répandit de tous côtés sur la terre [2]. « Nulle part », dit Burdach [3], « on ne trouve, en« core de nos jours, les trois races principales si près « l'une de l'autre que dans l'Inde ». « Tout porte à « croire », dit Grimm [4], « que l'Europe n'eut point d'abo« rigènes et qu'elle fut peuplée peu à peu par les émi« grants de l'Asie ».

D'après Lasen [5], le zodiaque fut inventé par les Chaldéens, auxquels le prirent les Grecs et les Indiens ; mais ceux-ci, au quatrième siècle seulement de notre ère.

[1] Haneberg, *Geschichte der Offenbarung*, p. 37.

[2] Comp. Lüken, *die Einheit des Menschengeschlechtes*, p. 208. Ernest Renan (*De l'origine du langage*, 3e édit. 1859) dit : « Tout nous porte à placer l'Eden des Semites au pied de séparation des eaux de l'Asie..... où se rencontrent les plus anciens souvenirs ».

[3] Burdach, *Op. cit.*, p. 703.

[4] Grimm, *Deutsche mythologie Vorrede*, p. 22. Comp. *Mutke, loc. cit.*, année 1864 ; Kaulen dans *le catholique*, 1864.

[5] Lassen, *Indische Alterthumskunde*, II, p. 1122 et suiv.

C'est de Babylone que vinrent les poids et mesures des anciens[1], et la Genèse[2] nous apprend que la Mésopotamie vit s'élever les premières villes. Diodore rapporte qu'Hermès, l'inventeur des poids et mesures, sortit d'Egypte et fit part de son invention à tous les peuples. Il est certain que tous les peuples de l'antiquité avaient un système commun de mesures provenant de la même source. Si donc nous avions pu retrouver la mesure usitée autrefois à Mexico, la question de l'origine de ce peuple serait bientôt tranchée[3]. Les Chinois ont conservé une tradition importante, d'après laquelle leurs ancêtres seraient venus du nord-ouest, en franchissant les montagnes de Schensi[4]. C'est, en effet, la seule route pour aller de Mésopotamie et d'Iran en Chine[5]; ils racontent aussi que, aux temps les plus reculés, leurs vaisseaux allèrent aborder à l'île de Fusang, située en face de leur pays[6]. Les Grecs se prétendaient autocthones, mais « les croyances des peu-
« ples situés à l'entour de la Méditerranée (Phéniciens,
« Grecs et Etrusques en particulier) découlent toutes des

[1] Bokh, *Metrologische Untersuchungen*, Berlin, 1838, p. 32.

[2] *Genèse*, x, 9.

[3] E. Littré (*Journal des Savants*, 1861, p. 231).

[4] Windischmann, *Sina*, I, p. 19.

[5] Rougemont, *Géographie comparée*.

[6] A. de Humboldt, *Essai politique sur la nouvelle Espagne*, II, p. 250 et suiv.; Ranking, *Histor. Research. on the conquest of Peru*, Lond., 1827 et de Guignes *sur les navigations des Chinois*, *Académie d. Inscript.*, XXVIII, 5. — D'après Neumann, *Fusang serait Mexico*. — Comp. *Ausland*, 1845. — Juin, p. 165. — *Annales de la philosophie chrétienne*, vol. 57.

« doctrines égyptiennes[1] ». Or, la population de l'Egypte vint de l'est par l'isthme de Suez[2]. La religion comme l'art des Grecs, aussi bien que ceux des Etrusques[3], viennent de l'Egypte, de l'Assyrie et de la Perse[4]. L'écriture alphabétique de la plupart des peuples civilisés de l'Asie, du Nord de l'Afrique, et de l'Europe, l'écriture runique elle-même des Germains et des Scandinaves provient des vingt-deux lettres de l'alphabet phénicien, qui, à son tour, nous fait supposer un alphabet-type[5]; et, en effet, les Phéniciens eux-mêmes ont emprunté l'alphabet aux Egyptiens.

Les peuples de l'Amérique et de l'Australie ont conservé la tradition que leurs ancêtres sont venus d'au-delà des mers. L'histoire, au reste, rapporte que, au moyen âge, des Normands abordèrent à l'est de l'Amérique du Nord en suivant les côtes de l'Islande et du Groënland ; de même, des Esquimaux s'avancèrent sur leurs canots jusqu'en Norwége, et même jusque dans le Pacifique[6]. « Les « rapports de la race américaine et de la race mongole »,

[1] Roth, *Geschichte der Abendlændischen Philosophie*, I, page 240.

[2] *Genèse*, X, 6.

[3] Jul. Braun, p. 350. Comp. son article sur *die Sagen vom Paradies, dans l'Ausland*, année 1861.

[4] Jul. Braun, *Studien und Skizzen aus den Lændern der alten Cultur.*, Mannheim, 1854, p. 388 et suiv.

[5] Lepsius, *Palæogra hie als mittel der Sprachforschung*, p. 3; Lauth *in der Sitzungsberichten der K. B. Academie.*

[6] A Wagner, *Op. cit.*, p. 235. — Comparez A. de Humboldt, *Histoire de la géographie*, etc.

dit A. de Humboldt [1], « se montrent surtout dans la couleur de la peau et des cheveux. — Il n'est point dans « l'espèce humaine deux races se ressemblant davantage « que les Américains et les Mongols, les Mandchoux et les « Malais ». A. de Humboldt a déjà appelé l'attention [2] sur la similitude qui existe entre les édifices religieux de Mexico et les pagodes du Thibet et de la Tartarie ; Squier [3] a poursuivi la même idée en comparant les temples anti-

[1] « Les peuplades de l'Amérique forment toutes », dit A. de Humboldt (*Vue des Cordillières*, introd., VII), « à l'exception de celles qui habitent le cercle polaire, une race unique qui se distingue par la forme du crâne, la couleur de la peau, une barbe rare et des cheveux plats. La race américaine a des rapports très-remarquables avec les peuples Mongols, auxquels appartiennent les Huns, descendants des Hiong-Nous, les Calmouks et les Bourètes. De nouvelles recherches ont montré, en effet, que non-seulement les habitants d'Ounalaska, mais encore plusieurs peuplades de l'Amérique du Sud constituent par la forme du crâne une transition entre la race américaine et la race mongolique. Dès que l'on a examiné de plus près les hommes noirs de l'Afrique, et cette masse confuse de tribus qui occupe l'intérieur et le nord-est de l'Asie, et qui, à cause de leur existence nomade et de leur humeur voyageuse, sont connues sous les noms de Tartares et de Tschoudes, les races du Caucasien, du Mongol, de l'Américain, du Malais et du Nègre sont sorties de leur isolement pour se rapprocher, et l'on a dû reconnaître dans la grande famille humaine un type unique, modifié seulement par des circonstances qui demeureront peut-être toujours cachées ». Cf. Bradford, *Améric. Antiqq.* New-York, 1841.

[2] *Vue des Cordill.*, II, XV, p. 92, 127, 138, 147. — « Si la langue », dit le même (*Vue des Cordill.*, introduct., VII), « ne démontre que faiblement une ancienne communication entre l'ancien et le nouveau monde, on en trouve la preuve complète dans les cosmogonies, les monuments, les hiéroglyphes et les institutions des tribus asiatiques et américaines ». — Pour les éléments bouddhiques contenus dans la civilisation américaine, voyez Gustave d'Eichtal, dans la *Revue archéolog.*, 1865, et Bastian, *Op. cit.*, p. 136.

[3] *The serpent symbol.*, New-York, 1851, 205 et suiv.

ques du Yucatan avec les sanctuaires de Bouddah, dans l'Inde. Biondelli [1] a cherché à démêler les différentes traces de filiation et de parenté que pourraient avoir les Mexicains avec les peuples civilisés de l'antiquité, et il est parvenu à des résultats assez concluants. — La tradition du déluge mexicain, par exemple, est en tout point conforme au récit de Moïse [2]. L'idée de grandes catastrophes périodiques, suivies d'un nouvel essor de la création, se retrouve dans le Thibet, l'Inde et l'ancien Mexique. Humboldt a encore mis en parallèle la manière de compter le temps des anciens Mexicains avec celle de certains peuples asiatiques. Les signes du zodiaque mongol sont des noms d'animaux, pris arbitrairement, et qui leur servaient en même temps à désigner les années ; ces symboles stéréotypés offrent une grande analogie chez les Mexicains, les Mandchoux, les Japonais et les Thibétains [3]. « Tous ces rapprochements, ainsi que les expéditions « maritimes des nations », dit Adelung [4], « démontrent la « possibilité évidente que les habitants des côtes occiden- « tales de l'Afrique et de l'Europe, de même que ceux « de la côte orientale de l'Asie, ont pu apporter leur con- « tingent à la population de l'Amérique ». L'origine asiatique des divers éléments de la civilisation mexicaine est donc d'autant plus probable, que de nombreuses émigra-

[1] *Sulla antica lingua azteca*, Milans, 1860.

[2] A. de Humboldt, *Op. cit.*, p. 65 ; Luken *die Traditionen des Menschengeschlechtes*, p. 323.

[3] Les gravures dans Anglio, *The antiqq. of Mexico*, VI, rappellent à la fois les monuments et les symboles égyptiens.

[4] Adelung, *Mithridate*, III, p. 338 ; Waitz, I, p. 293.

tions eurent lieu de l'Asie dans l'ouest de l'Amérique du Nord principalement, car ce n'est que plus récemment que les peuples de ces contrées se sont dirigés vers le sud et le sud-ouest. Le schamanisme des Mongols, qui a pour principe le culte du feu, trouve sa contre-partie assez fidèle dans les cérémonies et les rites religieux de la plupart des tribus indiennes de l'Amérique du Nord [1]. Dans ces contrées, et principalement dans le vaste bassin du Mississipi, on voit encore des restes de constructions antéhistoriques, des places consacrées surtout, des monticules servant à la fois de sépulture et d'autels. Ces éminences ressemblent beaucoup aux *Ringforts* des Celtes, où l'on y trouve des objets de cuivre et des parures d'or et d'ivoire. « Ces monuments furent élevés par un peuple « nombreux, sédentaire et adonné à l'agriculture ; tout « nous porte à penser, à moins que nous ne nous soyons « grossièrement trompés dans notre appréciation de leur « destination, que ceux qui les ont construits, avaient « en général des coutumes et des idées religieuses se « rapprochant de celles des peuples primitifs de l'ancien « monde ». La connaissance de la géométrie, l'imitation des objets naturels à l'aide de moyens fort limités, le développement de leurs goûts artistiques et celui de leur commerce les mettaient bien au-dessus [2] des tribus indiennes qui occupaient ces contrées à l'époque de leur découverte. Néanmoins, ils étaient loin encore d'être parvenus au degré de civilisation des habitants du Mexique

[1] Adelung, *Op. cit.*

[2] *Ausland*, année 1861, 733.

et du Pérou. Il exista de très-bonne heure entre ces deux peuples une liaison rompue ensuite, et la similitude entre eux est d'autant plus grande que l'on remonte plus haut vers leur origine. Il est avéré maintenant, d'après des recherches récentes, que les Incas, pas plus que les Mexicains, ne sont autochtones ; ces derniers ont dû venir du nord, de contrées lointaines, mais chaudes, néanmoins, et ils connaissaient la race blanche. Toutes les traditions et les indices recueillis indiquent l'Asie comme leur berceau [1].

[1] Sur l'origine des peuplades américaines, voir surtout Rausch, *Etudes anthropologiques*, Augsbourg, 1868 ; Wuttke (*Geschichte des Heidenthums*, I, p. 343), ouvrage qui démontre avec les plus grands détails la similitude des éléments formateurs. Quelques auteurs regardent les Tschoudes qui habitaient au nord des hauts plateaux de l'Asie comme les ancêtres des Mexicains. — Comp. Ritter, *Erdkunde*, III, 338 ; Pallas, *Reise durch verchiedene Provinzen des russischen Reiches*, II, p. 673. Gfrœrer, *Gregor.*, VII, II, v. p. 482-497, donne à penser que des colons normands se sont fixés en Amérique. Autrefois les Esquimaux habitaient jusqu'au 43e degré de latitude, tandis qu'ils sont refoulés maintenant jusqu'au cercle polaire. Cf. Peschel, *Histoire des découvertes de l'antiquité.* — La place où le normand Torphien, parti du Groënland en 1003, avec cent vingt hommes et cinq femmes, s'établit, est marquée par une vieille inscription gravée sur un rocher et encore visible aujourd'hui (à Taunton River, 31°, 45' 30" de latit. nord, en face du cap Cod).

APPENDICE DU CHAPITRE V.

I

L'AGE DU GENRE HUMAIN.

Il est une question intimement liée à l'histoire de la création et des peuples, c'est celle de l'âge du genre humain; pour la résoudre, nous devons nécessairement comparer les données de l'Ecriture sainte avec les dates rapportées par les autres peuples civilisés de l'antiquité, ainsi qu'avec les résultats obtenus de nos jours par la science dans ses recherches dans le domaine de la chronologie et de la géologie.

Et d'abord, citons une observation très-judicieuse de Wiseman[1] sur ces recherches. « La confiance accordée « par des hommes instruits à ces documents trouvés « dans des pays étrangers, de préférence à ceux que les « chrétiens ont reçus du peuple juif, voilà un de ces nom« breux faits qui, pris dans leur ensemble, forment une « des particularités bizarres de l'esprit humain, à savoir, « le penchant irrésistible qui nous porte à pénétrer ce « qui est au-delà de notre sphère, uni au désir de rape« tisser ce que nous possédons ». On peut appliquer à toutes les données mythologiques des peuples, principa-

[1] Wiseman, *Rapports de la religion révélée avec les sciences naturelles.*

lement à celles des Egyptiens et des Chinois, le jugement que le bon sens de l'Orateur romain portait sur les chronologies chaldéennes, et Heeren sur celles des Indiens. « Nous devons », dit Cicéron [1], « les considérer comme « des insensés ou des orgueilleux et des impudents, « lorsqu'ils veulent nous faire croire que leurs monu« ments ont quatre cent soixante-dix mille ans de date ». Et Heeren dit [2] : « Les listes généalogiques des rois des « Pouranas n'ont pas plus d'autorité que les familles de « héros et de rois chez les Hellènes, et ces documents « occupent dans la mythologie indienne le même rang « que ceux d'Apollodore dans celle de la Grèce. Nous ne « devons donc pas nous attendre à trouver une histoire « où soient observées les lois de la chronologie et de la « critique, c'est une histoire composée par des poëtes; en « ce sens donc, c'est une histoire poétique, bien que ce« pendant elle ne soit pas purement fictive ». — Aussi, les anciens historiens de l'Occident n'ont jamais reconnu la moindre valeur à ces chiffres fabuleux inscrits à plaisir [3].

La Bible (suivant le texte hébreu, car la version des Septante recule de 1000 ans l'âge de l'humanité), fait arriver le déluge 1,656 ans après la création de l'homme, ou 2,348 ans avant notre ère [4]. Les soi-disant observations

[1] *De divin.* I, 19.

[2] *Ideen über Politik, Handel und Verkehr der alteren Welt*, 4e édition, 1re partie, 3e chap., p. 142.

[3] Diodor., I, 26; Lucret., *De nat. Deor.*, I, 5; Plinius, *H. N.*, XXXV, 5; Macrob. Saturn., I.

[4] Ainsi que le remarque Perrone (*Prælectiones theolog.*, t. V,

astronomiques des Egyptiens et des Indiens contredisent ces dates. Les tables astronomiques principalement, découvertes lors de l'expédition française en Egypte, à Denderah et Esneh, semblaient fournir des preuves d'une civilisation bien plus ancienne : Volney n'hésitait pas à faire remonter à 13,000 ans avant Jésus-Christ la formation des congrégations de prêtres égyptiens. Mais ces exagérations n'eurent qu'une vogue passagère, et bientôt les travaux de Champollion, de Letronne et d'autres savants, les réduisirent à leur juste mesure [1]. « Les fameu- « ses tables astronomiques de l'Inde, auxquelles », dit Klaproth [2], « on assignait un âge fabuleux, ont été con- « fectionnées au VII[e] siècle de l'ère vulgaire ; ce n'est que « plus tard que leur origine fut reculée si loin et désignée « comme émanant des dieux ». « Les Indiens », dit Barthélemy Saint-Hilaire, « n'ont ni chronologie ni his- « toire ; leur astronomie est un plagiat de celle des « Grecs et des Chinois [3], et ce n'est que vers le milieu de

page 79), les catholiques ne se tiennent pas servilement attachés au texte hébreu et à la chronologie a laquelle il sert de base. Le Martyrologe romain, avec Eusebe de Césarée et le V. Bède, compte 5199 ans d'Adam à Jésus-Christ.

[1] A de Humboldt, *Cosmos*, II, p. 166. — Champollion déchiffra sur le péristyle du temple de Denderah l'inscription hieroglyphique ayant trait à l'empereur Tibère. — Comp. Wiseman, *Op. cit.*, p. 328 ; Pratt., *Scripture and science*, Lond., 1861, p. 72. ; Brugsch, *Reisebericht aus Egypten*, Leipzig, 1855, p. 112.

[2] Biot (*Journal des Savants*, 1859, p. 198; A. de Humboldt, III, p. 196.

[3] Biot en fournit les preuves dans une intéressante notice écrite peu de temps avant sa mort dans le J. d. S., 1860, p. 459. — Comp. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, I, p. 744 et suiv.

« l'époque des Soutras (440 avant Jésus-Christ) qu'ils font « usage de l'écriture [1] ». Ils récitaient leurs hymnes de mémoire. Les Védas, dans leur texte actuel du moins, n'ont pas été écrits plus tard qu'au VII[e] siècle avant Jésus-Christ; ils doivent, en tous cas, être de bien peu antérieurs à cette époque [2]. Quant aux livres zends, le plus ancien remonte à peine à Cyrus. Le Schou-King de Confucius date du VI[e] siècle avant Jésus-Christ. — Ainsi, bien que nous ayons des rouleaux de papyrus qui (au dire de Seyffarth) remontent jusqu'à 2,000 ans avant Jésus-Christ, la Bible n'en reste pas moins le seul ouvrage d'histoire important de cette époque ; et, en réalité, le plus ancien livre du monde [3].

L'histoire véritablement chronologique ne commence, dans les pays du Gange, au dire de Klaproth [4], qu'au XII[e] siècle de notre ère. Le même auteur refuse toute certitude historique aux écrits chinois [5] avant l'époque de la

[1] M. Müller, *History of anc. Sansc. litr.*, 1859, p. 517 et suiv.; Lassen, id.

[2] Barthélemy Saint-Hilaire, *Journal des Savants*, 1860, p. 462; M. Müller, *Ibid.* — Ce dernier auteur, d'accord avec Wilson, fait remonter le Rig-Véda au XV[e] siècle avant Jésus-Christ, c'est-à-dire à l'époque mosaïque, mais seulement sous la forme d'hymnes sacrés, transmis de bouche en bouche par la tradition.

[3] Comp. Delitzsch, *Genes.*, p. 5.

[4] Id., p. 412. — Comp. Bohlen *das alte Indien*, I, p. 48.

[5] *Ibid.*, p. 406. — Cependant un sinologue plus récent dit : « En résumé, il résulte de nos recherches que l'on a une chronologie certaine, même dans le détail, jusqu'à la première année du règne de Koung-Ho, 841 avant Jésus-Christ, et que l'on peut encore avec assez de certitude fixer, d'après l'opinion reçue, le commencement de la troisième dynastie à

fondation de Rome, c'est-à-dire au moment où la littérature hébraïque tombait en décadence. Bunsen fait remonter le commencement de l'histoire babylonienne à 3784 avant Jésus-Christ. — Gutschmid, à 2447; Brandis, à 2558, et Oppert, à 3540 [1]. Nous voyons dans Bérose les traditions patriarcales sur le déluge rapportées conformément au système religieux des Chaldéens; 34091 ans s'étaient écoulés depuis le déluge jusqu'à la domination des Mèdes, selon les prêtres, qui se trouvent ainsi en opposition avec les affirmations des Egyptiens qu'il est impossible de mettre d'accord avec celles des Chaldéens, rapportées dans Manéthon [2]. Le corps des prêtres avait édifié l'histoire du monde et de leur peuple sur un schème astronomique. La civilisation avancée que nous rencontrons dans les anciens royaumes de l'Egypte et de l'Assyrie ne prouve nullement qu'il ait fallu des milliers d'années à l'humanité pour arriver à un semblable développement; elle contredit simplement l'hypothèse de l'homme s'élevant lentement et peu à peu du rang infime de l'animalité au suprême degré de perfection morale.

l'an 1122 avant Jésus-Christ, bien que Legge (Legge, *The chinese Classics*, Hong-Kong, 1865), pense que la plus ancienne date certaine ne va pas au-delà de l'an 775 avant Jésus-Christ ». Il rejette décidément les fantaisies de Bunsen sur une prétendue antiquité de 20 ou 15 mille avant Jésus-Christ que l'on compterait dans le nord de la Chine. Cf. Platt., *Chronolog. Grundlage der æltesten chinesisch Geschichte.*

[1] Bumüller, *Geschichte des Alterthums*, Freib., 1863, p. 16 et suiv. La domination mède sur l'Assyrie donne une date chronologique certaine, c'est-à-dire 656 avant Jésus-Christ.

[2] Syncell., p. 56; Bumüller, *Op. cit.*

L'ère la plus reculée à laquelle les peuples civilisés fassent remonter leur fabuleuse histoire est celle du déluge [1]; chez les Egyptiens, elle commence avec Ménès, le patriarche du déluge ; chez les Indiens, avec Manou [2], chez les Chinois, avec Yao [3] qui détourna le déluge; chez les Grecs, avec Deucalion [4]; et enfin il en est de même chez les Celtes, les Mexicains et les Péruviens [5]. Quelques nations même ont conservé la date de leur déluge; la plus reculée se retrouve chez les Indiens 2248 avant Jésus-Christ [6]; viennent ensuite les Chinois [7], 2357; tandis que les temps historiques ne commencent qu'au VIII[e] siècle avant Jésus-Christ [8]. Les Mexicains comptent un peu plus de quatre mille ans jusqu'à la conquête de leur pays [9]. Si l'on cherche le motif qui fait du déluge le point de départ de toute histoire locale, on le trouvera dans l'horizon exclusivement national et par conséquent restreint, où se renfermaient les anciens peuples ; seuls, parmi eux, les Israélites se distinguent par le point de vue universel où ils se placent. Pour les autres peuples, au contraire,

[1] Lüken, *die Traditionen des Menschengeschlectes*, p. 241 et suiv.

[2] W. Jones, *Asiatische Abh.*, I, p. 176 et suiv.

[3] Klaproth, *Inschrift des Yü*. Halle, 1811, p. 29.

[4] Ovid., *Métamorph.*, I, p. 163 et suiv.

[5] Prichard, III, p. 157.

[6] Lassen, *Indische Alterthümer*, I, p. 474. — D'après Lüken, c'est en l'an 3101.

[7] *Mémoires concernant les Chinois*, I, p. 180.

[8] Klaproth, *Op. cit.*

[9] Prichard, *Op. cit.*, IV, p. 378.

l'histoire du monde n'est que l'histoire de leurs dieux particuliers et celle de leurs ancêtres; d'où il résulte que le patriarche témoin du déluge est en même temps l'auteur de la race.

Mais, chez ces peuples, l'époque fabuleuse commence bien avant l'origine vraie de leur histoire : chez les Indo-Germains, elle se divise en quatre périodes. La dernière, le Kali-Juga des Indiens, commence avec le déluge, et à la fin doit arriver le renouvellement général [1]. Biot a prouvé [2] que les nombres à l'aide desquels les Indiens calculaient les périodes du monde, étaient purement imaginaires ; ils reposent sur certaines conjectures astronomiques [3], et furent, ainsi que l'astronomie, empruntées aux Chinois. « Un million d'années », dit Wisemann en parlant de ces époques fabuleuses, « ne coûte pas plus à « inventer que mille, et le lecteur s'y laissera facilement « tromper une fois qu'il aura franchi le premier pas, « c'est-à-dire s'il veut bien croire que les rois étaient des « descendants du soleil, de la lune ou d'autres parents « surnaturels du même genre. En vérité, nous ne pou- « vons nous défendre d'un sentiment de pitié pour les « esprits qui se sont laissé entraîner au point d'ajouter « foi à des inepties semblables ».

L'histoire des Egyptiens commence à Ménès. Mané-

[1] *Bhagawadam, Asiat. Originalschriften*, I, p. 51.

[2] *Journal des savants*, 1860, p. 605.

[3] La régularité mathématique (dans la durée des quatre périodes du monde) décèle évidemment une conception artificielle. Le nombre total 4,320,000 est lié par une nécessité mathématique à l'évaluation de l'année sidérale qu'on avait adoptée. Mais toutes les dates de ces calculs reposent, de

thon [1], il est vrai, recule bien loin le règne de Ménès, mais à une époque encore toute fabuleuse ; les monuments ne commencent à faire mention des dynasties de Manéthon qu'à partir de la dix-septième et dix-huitième. Les peuples de l'antiquité, comme plus tard les preux du moyen âge, cherchaient à faire remonter leur origine le plus haut possible jusqu'au commencement du monde; et il ne pouvait en être autrement avec leur manière restreinte d'envisager le monde, puisque les rois, en leur qualité de descendants des dieux, devaient exister avant l'histoire. « Trois cycles de dieux, autrement dit trois « dynasties, sont mentionnés. Lors donc que », comme fait Hérodote, « on assigne à chaque dieu, pris isolément, « un règne d'une durée déterminée, toute cette classifi- « cation et succession chronologique est une production « de l'imagination des prêtres à une époque où l'Egypte « était réunie en un seul royaume ; mais il y a cependant « quelque chose de vrai au fond de tout cela, c'est la pré- « pondérance que prenaient tour à tour certains dieux, « à différentes époques [2] ».

« Les données des Egyptiens », dit Rœth [3], « sur les « commencements de leur histoire, doivent être complé- « tement mises de côté ; et chacun peut en penser ce qu'il

même que chez les Chinois, sur une fiction mathématique. (*Journal des savants*, 1859, p. 278 et suiv.)

[1] Manéthon était grand-prêtre d'Héliopolis au IIIe siècle avant Jésus-Christ. Nous ne possédons que des fragments de son histoire, épars dans différents auteurs.

[2] Dœllinger, *Judenthum und Heidenthum*. p. 407.

[3] *Geschichte der abendlændischen Philosophie*, p. 85.

« veut ! » D'après Champollion [1], il n'est point de monument Egyptien antérieur à 2200 ans avant notre ère. C'est également l'opinion de Rosellini [2], le compagnon de Champollion dans ses recherches scientifiques : « Il « n'existe pas », dit-il, « d'harmonie plus parfaite qu'entre « l'histoire d'Egypte et la chronologie de la Bible ». De nos jours, la discorde la plus complète divise nos chronologistes. Ainsi Ménès aurait régné, d'après

Henne	en l'an	6117	avant Jésus-Christ.
Lesueur	—	5573	—
Bœckh	—	5702	—
Unger	—	5613	—
Brugsch	—	4455	—
Lauth	—	4157	—
Lepsius	—	3893	—
Bunsen	—	3623	—
Rœckerath	—	2783	—
Seyffarth	—	2762	—
Prichard	—	2400	—
Hoffmann	—	2182	—

Lepsius, dans sa *Chronologie des Egyptiens*, nous fait voir à quels tâtonnements et à quelles opérations délicates de critique il faut recourir pour démêler le texte original dans la recension des listes royales de Jules l'Africain, Eusèbe et autres, et l'insuffisance des moyens dont on dispose pour distinguer les dynasties contemporaines des dynasties successives. Bœckh, qui regarde les dynasties de

[1] Dans Wiseman, *Op. cit.*, 346.

[2] *I Monumenti dell'Egitto*, II, p. 83.

Manéthon comme successives, déclare que toute sa chronologie est en partie cyclique de prime abord, en partie rendue cyclique ensuite. Bunsen, au contraire, ne veut nullement voir dans la chronologie de Manéthon l'élément cyclique, et Lepsius ne la considère que comme un calcul des temps mythologiques depuis Ménès [1].

La période sothiaque, que nous trouvons seulement dans le IIIe siècle après Jésus-Christ, n'indique nullement une haute antiquité de l'astronomie égyptienne. Il est évident, ainsi que le reconnaît Ideler [2], que les phénomènes célestes observés pendant quelques siècles, ont été ensuite reportés aux temps passés, dans le but de reconstituer ainsi l'histoire la plus reculée du peuple égyptien. Leurs observations réelles de trois cent soixante-treize éclipses solaires et de huit cent trente-deux éclipses de lune jusqu'à Alexandre le Grand, comprenant ainsi un espace de mille deux cent cinquante ans, ne remonte pas plus haut qu'à 1586 ans avant Jésus-Christ. Des listes de rois, découvertes récemment à Memphis, ont porté Mariette à retrancher des tables chronologiques deux périodes (précédemment admises par lui) autrement dit mille cinq cent trente-six ans, et à mettre de côté certains noms de rois, qu'on trouve dans Manéthon, comme trop fabuleux [3].—« L'histoire des premiers temps de l'Egypte », dit Ideler [4] avec raison, « est un labyrinthe dont la chrono-

[1] V. Delitzsch. *Op. cit.*, p. 222.

[2] *Handbuch der Chronologie*, I, p. 132; Letronne, *Revue archéologique*, 1855, p. 377.

[3] *Ausland*, 1864, p. 1054.

[4] *Handbuch der Chronologie*, I, p. 190.

« logie a perdu le fil conducteur ». Et de Rougé [1] a répété la même pensée : « J'ai exprimé », dit-il, « plusieurs « fois mes doutes sur l'exactitude des chiffres proposés « jusqu'ici pour la durée des dynasties égyptiennes ; je « ne puis me ranger à l'opinion d'aucun des savants qui « croient avoir établi un canon chronologique, qui puisse « servir de charpente à l'édifice historique que nous de« vons élever à l'aide des monuments. Les textes de « Manéthon sont profondément altérés, et la série des « dates monumentales est très-incomplète ». Selon la remarque ironique d'Oppert [2] : « tout égyptologue intelligent, « tout exégète qui se respecte a, en même temps que sa « conscience propre, sa propre chronologie que personne « n'admet ». — « Qui pourrait enfin soutenir que les « plus anciennes sources ne se contredisent pas entre « elles, et que Manéthon n'ait commis aucune erreur de « détail dans ce grand travail historique entrepris pour « faire entrer dans le cadre restreint d'un point de vue « unique et d'une même succession continue toutes les « dynasties non-seulement de la haute et de la base « Egypte, mais encore celles des conquérants sémitiques « qui opprimèrent longtemps le pays [3] ? » Lepsius ne tient la date de Ménès pour historique « qu'autant que

[1] *Etude sur une stèle égyptienne.* H. Brugsch observe dans sa *géographie de l'ancienne Egypte* (Leipzig, 1858, II, p. 41), qu'il s'abstenait de toute donnée chronologique, parce que sur les points les plus importants de la chronologie les autorités les plus compétentes diffèrent complétement d'opinion.

[2] *Zeitschrift der Morgenlændischen gesellschaft,* 1866, p. 176.

[3] Lepsius, *Ueber die Manethonische Bestimmung des Umfangs der Egypt. Geschichte,* 1857, p. 208.

« le récit de Manéthon, fondé sur les antiques annales « du pays, pourra être lui-même regardé comme histo-« rique [1] ».

Les listes royales dernièrement découvertes, aussi bien par Mariette dans un tombeau de Sakkara, auprès de Memphis [2], que par Dumichen, lors des fouilles faites à Abydos (Haute-Egypte) dans un temple consacré à Osiris [3], sont loin de confirmer les longues listes des rois de Manéthon ; bien plus, elles prouvent sans réplique que les historiens égyptiens qui ont dressé ces listes sous les règnes de Séthos Ier et Ramsès le Grand ont passé sans transition des rois de la douzième dynastie à ceux de la dix-huitième, de même qu'ils omettaient dans les douze premières dynasties des générations entières de rois nommées par Manéthon. Dans la première de ces tables ci-dessus mentionnées manquent les septième, huitième, neuvième et dixième dynasties.

S'appuyant sur ces faits, Nash [4] en tire les conclusions suivantes :

1° Les historiens de Thèbes et de Memphis composèrent une histoire d'Egypte, 1400 ans avant Jésus-Christ, dans laquelle ils ont ramené à la forme historique la période antérieure à la douzième dynastie qui n'était qu'un tissu de fables et de légendes. Il est probable que le papyrus

[1] *Chronologie* I, 449. Cf. W. Fell, *Chronologie de Manéthon* (Chilian, 1869, p. 73).

[2] *Revue archéolog.*, 1864, II, p. 170.

[3] Lepsius, *Zeitschrift für ægyptische Alterthumskunde*, 1864., oct. et nov.

[4] Athenœum 1864. G. 1261.

de Turin était le digeste d'une semblable histoire avec ses rois imaginaires et ses dynasties divines, ses fabuleux législateurs et ses conquérants légendaires, et que le récit de Manéthon n'en était qu'un extrait ou une amplification.

2° L'histoire des rois Egyptiens ayant régné sur les trônes réunis de Thèbes et de Memphis, commence avec la douzième dynastie, à laquelle succéda la dix-huitième. Ce n'est qu'à partir de cette époque, c'est-à-dire 1800 ans au plus avant Jésus-Christ, que l'histoire égyptienne devient réelle et précise; au delà, on ne rencontre qu'une foule de petits souverains et de tyrans régnant sur une ville ou une portion du territoire ; l'histoire choisissait alors dans ce nombre considérable ceux qui s'étaient plus particulièrement distingués dans l'un ou l'autre des grands centres où dominaient les prêtres. Quelques-uns des Pharaons, les plus fameux par exemple de ceux qui firent construire les pyramides, et le bon roi Sent, sont couchés à la fois sur les documents de la haute et de la basse Egypte ; au contraire, le nom de Ménès, le fondateur légendaire du royaume, mentionné par le document thébain d'Abydos, ne se retrouve pas sur celui de Memphis : c'est une preuve à l'appui de l'opinion qui attribue tout ce qui, dans l'histoire égyptienne, porte un cachet de logique et d'enchaînement aux travaux des savants Thébains vivant sous le règne des grands Pharaons de la dynastie des Ramsides (dix-neuvième dynastie).

Au reste, il est deux réflexions qu'on devrait avoir sans cesse présentes à l'esprit, lorsqu'il s'agit du rapport de l'histoire biblique avec les chronologies des peuples civilisés de l'antiquité. La première a été faite avec beaucoup

de vérité par Barthélemy Saint-Hilaire [1] : « En dehors de « la Bible », dit-il, « qui est à la fois un livre historique et « sacré, aucun peuple asiatique n'a su écrire son his- « toire ». La seconde, c'est qu'il est impossible d'admettre que l'auteur du Pentateuque se soit convaincu lui-même de mensonge dans son ouvrage, monument écrit des temps mosaïques, auquel se rapporte toute la littérature post-mosaïque des Hébreux, et lequel est plein d'allusions sur les affaires égyptiennes; or, c'est ce qui serait arrivé, s'il avait mis l'histoire du monde et de son peuple en désaccord avec la chronologie du pays qu'il habitait [2].

Dans ces derniers temps la géologie a cherché un chronomètre qui lui permît de déterminer l'âge du genre humain ; elle a cru trouver des renseignements précieux d'abord, dans les ossements humains fossiles, ou du moins dans des restes humains mêlés dans des cavernes à des ossements d'animaux dont la race est éteinte ou fossiles, ensuite, dans la formation des deltas, surtout de ceux du Nil et du Mississipi, puis enfin dans les tourbières et les dunes du Danemark et de la Norvége, comme aussi dans les habitations lacustres où sont enfouis les instruments primitifs les plus grossiers qui semblent assigner à l'humanité un âge beaucoup plus reculé que celui indiqué par la bible. L'Ausland [3] nous donne un

[1] *Journal des Savants*, 1862, p. 79.

[2] Tout récemment Lauth a composé, d'après les monuments égyptiens, une histoire de Moïse, qui se trouve parfaitement d'accord avec les données bibliques. Cf. *Moïse l'hébreu, d'après deux papyrus de l'antique Egypte*. Berlin, 1868.

[3] Ann. 1861 p. 974 et suiv.

résumé des dernières théories empruntées à la géologie. Plus nouvellement encore, Vogt [1] les a développées à sa manière bien connue et a cherché à les présenter comme irréfutables. Nott et Gliddon [2] se sont longuement étendus sur ce sujet : on voit dans leur exposition percer à chaque instant l'idée que la race de couleur est une espèce inférieure bien distincte de la blanche, autrement dit, l'esclavage érigé en principe. Ce n'est pas à ces auteurs seulement, mais à plusieurs autres encore que nous adresserons le reproche d'un parti pris, tant au point de vue de l'exposition des faits qu'à celui des conséquences qu'ils en déduisent.

L'histoire naturelle a le droit de rester complétement indépendante sur son domaine, tant pour y poursuivre ses recherches que pour y exposer ses résultats ; mais c'est en vertu même de ce droit que nous lui demandons de *secouer la dictature de l'incrédulité.*

Cuvier [3] a prouvé qu'il est des pays, la Guadeloupe par exemple, où, grâce à certaines influences locales, les pétrifications se forment très-rapidement. Ce savant naturaliste a démontré également qu'il serait faux de conclure la coexistence de l'homme avec les mammouths, parce que des pointes de flèches et d'autres menus objets du

[1] *Vorles. über den Menschen, seine Stellung in der Schœpfung und in der Geschichte der Erde.* Giesen, 1863. — Les dates les plus importantes sont empruntées au dernier ouvrage de Lyell, *Geological Evidences of the antiquity of man,* London, 1863.

[2] *Indigenous races of the earth,* Philadelph., 1857, p. 496 et suiv.

[3] *Les révolutions du globe.* — Comp. Burmeister, *Geschichte der Schœpfung,* p. 42.

même genre auraient été trouvés mêlés à des fossiles; malgré cette évidence, le Mémoire dont nous parlons (*Ausland*) tire des conséquences à perte de vue d'un squelette trouvé à la Guadeloupe. Au reste, on peut juger avec quelle légèreté ces rapports sont faits, lorsqu'on voit à la même époque des savants s'appuyer sur l'hypothèse de Darwin, purement imaginaire et rejetée par les autorités de la science, pour prétendre qu'ils ont reconnu sur un crâne, trouvé à Dusseldorf en 1857, le moment de transition entre le singe et l'homme; autrement dit, qu'ils sont parvenus à saisir la nature sur le fait, au moment précis où elle cherchait à transformer le singe en homme [1].

Voici au surplus quelques faits invoqués par nos adversaires. En 1860, M. Lartet [2] explora de nouveau une caverne située près d'Aurignac, où l'on avait trouvé des ossements humains mêlés à des restes d'animaux dont les races sont actuellement éteintes. Comme, en outre des armes de pierre et d'autres instruments semblables, quelques os des animaux portaient des rayures et des stries, M. Lartet en concluait que ces stries provenaient de la

[1] R. Wagner (*Gœttinger Nachrichten,* 1864, n. 5) regarde le crâne trouvé dans le Néanderthal, comme celui d'un vieil hollandais, celui d'Engis, comme ne s'éloignant nullement du type européen. Huxley lui-même (*Man's place in nature,* 1863, p. 156) déclare que les ossements trouvés dans le Néanderthal n'appartiennent nullement à un être tenant le milieu entre l'homme et le singe. Vogt (*Ausland,* 1864, p. 708) range ce crâne, surtout au point de vue du développement du cerveau, sur la même ligne que celui des Australiens, mais se rapprochant néanmoins du crâne long et allongé du Hollandais. Lyell (p. 374) ne trouve là dedans aucune preuve à l'appui de sa théorie.

[2] Quart. *Journal of the geolog. Societ.,* nov. 1860.

main des hommes qui avaient tué ces animaux pour s'en nourrir. — Les alluvions du Mississipi, au dire de Vogt, ont six cents pieds de profondeur et sont composées de dix couches de cyprès croissant en épaisseur. A une profondeur de seize pieds, on trouva du bois brûlé ainsi que le squelette d'un homme de la race américaine primitive. D'après le calcul du docteur Dowler, qui admet pour chaque siècle cinq pouces d'alluvion (chiffre calculé d'après celles du Nil), ce squelette aurait 57,000 ans, et le Delta 158,400, tout en tenant compte en outre du temps nécessaire à la croissance de ces forêts. En Egypte, on trouva à une profondeur de soixante pieds des morceaux de briques et de poteries; d'après la moyenne citée plus haut, ces débris auraient 12,000 ans. On voit de même dans les tourbières du Danemark des générations de forêts superposées. D'après les différents instruments trouvés dans ces couches successives, on distingue les périodes de pierre, de bronze et de fer. Ce n'est que dans les couches supérieures qu'on voit des objets de bronze et enfin de fer.

Lorsque les eaux sont basses, on voit à différents endroits du lac de Constance, ainsi que dans les autres lacs de la Suisse, des restes de constructions qu'on a nommées lacustres ; elles furent découvertes par le docteur Keller de Zurich. Ce sont des pieux fichés dans l'ancien lit du lac, et sur lesquels étaient bâties des habitations ; la plupart du temps on trouve en ces endroits des armes et des ustensiles de pierre; dans quelques endroits ils sont en bronze et même en fer, mêlés à des monnaies grecques, gauloises et suisses. Morlot a essayé de déterminer l'âge de ces constructions. Le banc de gravier formé par la

Tinière, à son embouchure dans le lac de Genève (près de Villeneuve) fut coupé par les travaux du chemin de fer. A la profondeur de quatre pieds on trouva des tuiles et des monnaies romaines; six pieds plus bas, des vases d'argile et une petite pince en bronze; et enfin, en descendant encore de neuf pieds, des poteries grossières et des os de nos animaux domestiques. Les monnaies romaines servent de chronomètre. Quatre pieds donnent un espace de quinze à dix-huit cents ans; en supposant un accroissement régulier, le banc devrait avoir 100,000 ans d'âge.

Avant tout nous devons faire remarquer ici un cercle vicieux qui se glisse dans la supputation de l'âge du genre humain d'après les données de la géologie. « Dans chacune des principales divisions de la croûte terrestre », dit Burmeister [1], qui n'est pas suspect ici, « il se présente « diverses couches, dont les différences dépendent aussi « bien des matières dont elles se composent, que des restes « organiques qu'elles contiennent ».

« On s'est de plus en plus convaincu que la matière « constituante d'une couche est moins importante pour « déterminer une formation que les fossiles qu'elle renferme, et que ceux-ci doivent fournir le principal élément de détermination. L'importance des fossiles est « telle, qu'elle sert de base à la théorie qui prend tel coquillage pour indice péremptoire et qui, de la présence « de telle pétrification animale, partout où elle la rencontre, déduit hardiment le caractère de la formation

[1] *Geschichte der schœpfung*, p. 191. Cf. Ch. Lyell, *Géologie*.

« à laquelle appartient la roche neptunienne qui la con-
« tient. Nous ne devons donc pas faire grand fond sur la ma-
« tière même d'une formation ; nous rencontrerons dans
« toutes du mélange et de la variété, et c'est par les débris
« organiques que nous nous assurerons avant tout en
« quel temps doit tomber l'origine de telle formation par-
« ticulière [1] ».

C'est donc d'après les restes organiques que nous déterminons l'âge de la formation. Dans les derniers faits rapportés plus haut, c'est précisément le contraire qui a lieu. Aussi Burmeister comme Quenstedt[2] se range à l'opinion générale des paléontologues, d'après lesquels l'existence d'ossements d'hommes fossiles est mise en question : « Toujours », dit-il, « un examen approfondi « a démontré sans réplique que ces prétendus ossements « humains n'appartenaient nullement à des hommes; ou « bien, lorsqu'ils provenaient réellement de notre espèce, « qu'ils avaient été enlevés de leur sépulture primitive et « se trouvaient mêlés par l'effet de quelque catastrophe à « des restes d'animaux préadamites ». Le même auteur passe en revue les faits connus des dernières années et les commente, principalement la découverte mentionnée plus haut, d'ossements humains dans les cavernes de l'Auvergne. Ces cavernes ont été « les demeures des plus « anciennes peuplades gauloises qui ont déterré ces osse- « ments dans un but quelconque et les ont ainsi mêlées « aux squelettes de leurs ancêtres ». En 1844, Aymard

[1] Al. de Humboldt, *Cosmos*, I, p. 283; Naumann, *Lehrbuc. der Geognosie*, p. 21.

[2] *Sonst und Jetzt*, p. 250.

prétendait avoir trouvé sur le mont Denise, près de Puy-en-Velay, deux squelettes humains dans la roche volcanique. Mais Lyell, à ce propos, a démontré que ce fait ne prouvait nullement que l'homme ait été témoin de la dernière éruption volcanique, car la roche dans laquelle ils ont été trouvés était bien plus poreuse et ne s'effeuillait point comme celle qui l'entourait, par conséquent c'était une roche régénérée et appartenant à une époque bien plus récente. Aucun connaisseur n'a vu au reste ces squelettes dans leur gangue primitive[1].

Les découvertes faites récemment en 1847 par Boucher de Perthes d'un grand nombre de haches en silex enfouies dans le terrain crétacé des environs d'Amiens et d'Abbeville, sont venues fournir un nouvel aliment à l'opinion relative aux hommes *antédiluviens*[2], au point de faire pencher Lyell lui-même en ce sens. Quant à des ossements humains, on n'en vit pas vestige[3].

Rien ne nous oblige, ainsi que le fait observer un savant écossais dans le Blackwoods Magazine[4], à admettre

[1] A. Wagner, *Sitzungsberichte der bayerischen Academie der Wirseuschaften*, 1861, II, p. 41.

[2] Comp. *Revue des deux mondes*, 1853, p. 4 et 5.

[3] On trouva néanmoins pendant l'été 1864 un crâne humain tout entier dans une carrière de sable ; mais on n'a pas encore pu décider si cette couche de gravier n'est pas plus récente que les couches renfermant les restes des éléphants et des rhinocéros. Oscar Schmidt, *das Alter des Menschheit*, Wien, 1866, p. 14. — Comp. p. 15 et 16.

[4] Comp. *Ausland*, 1860, p. 1096 et suiv. Comp. Lartet *dans la bibliothèque universelle*, Genève, 1860, arch. VIII, 194.

que ces armes de pierre et les animaux de l'époque tertiaire soient contemporains. Les éléphants et les hippopotames pouvaient depuis longtemps déjà être disparus et ensevelis, lorsque des inondations vinrent culbuter leurs sépultures, enlever les anciennes couches de terrain et en faire de nouvelles où se trouvaient mêlés ces ustensiles de pierre donnant ainsi l'apparence d'un synchronisme géologique. Il est du moins un fait certain, c'est que ce terrain a été formé par de violents cataclysmes, car les couches ne sont pas disposées en bandes régulières et successives comme dans les agglomérations lentes et paisibles, mais elles s'inclinent jusqu'à des angles de 30 et 40 degrés avec l'horizon. Enfin des blocs de quartz d'un pied d'épaisseur et de trois pieds de longueur sont encore englobés dans cette masse. Les silex eux-mêmes sont parfois tellement usés par le frottement que l'on n'y découvre plus aucune trace de l'industrie humaine.

Mais en admettant même que ces outils soient contemporains des animaux de l'époque tertiaire, qu'est-ce que cela prouverait? Uniquement que l'homme est aussi vieux que les pachydermes du nord de l'Europe, ou plutôt que ceux-ci sont aussi jeunes que l'homme; car la chronologie des géologues n'est que relative, mais non absolue [1]. On saurait donc tout au plus que le mammouth a encore vu la naissance de l'homme ; mais aucun géologue ne serait capable de nous apprendre combien il faut d'années pour qu'une race s'éteigne. Cet événement

[1] Vogt, *Op. cit.*, II, p. 81 ; O. Schmit, *Op. cit.*, p. 5.

peut avoir lieu en très-peu de temps[1]. Il n'est pas nécessaire de supposer pour cela un changement climatérique, car le mammouth sibérien était couvert d'une épaisse fourrure, ainsi que l'a fait observer Lyell. Il y a trois choses à constater : premièrement, l'objet trouvé est-il réellement un produit de l'industrie humaine ? secondement, la couche où il gisait, était-elle intacte tant de la part des hommes que de la violence des éléments ? enfin, quel est l'âge de la couche en question ? Par rapport à la seconde question, un géologue[2] contemporain a fait la déclaration suivante : Je déclare en mon nom et en celui de M. Gourges, que depuis trente-cinq ans que nous étudions ces instruments, nous n'en avons jamais trouvé dans une couche qui n'eût été remuée par la main des hommes. J'excepte seulement les haches polies que l'on trouve parfois parmi des branches d'arbres coupées.

Il nous reste encore à examiner les données fournies par les alluvions et exposées par Vogt avec une grande complaisance, ce qui nous rappelle involontairement ce mot de Gœthe[3] : « La chose la plus terrible à entendre, « c'est l'assurance sans cesse réitérée que les géologues « sont d'accord sur tel point : pour qui connaît les hom« mes, on sait ce que cela signifie. Des imaginations ar-

[1] Sur les animaux disparus dans les derniers siècles, comp. Quenstedt, p. 244.

[2] Cf. La Desmoulins, *La question diluviale et le silex ouvré*, Paris, 1864.

[3] *Gœthe als Naturforscher* dans K. de Baumer's Kreuzzügen, I, p. 70.

« dentes et hardies s'emparent d'une idée et la parent de « toutes les apparences de la probabilité ; ils se font des « adhérents et des disciples ; et une réunion aussi nom- « breuse finit toujours par acquérir une autorité scientifi- « que. Des centaines d'hommes instruits, mais occupés « à d'autres travaux, croient n'avoir rien de mieux à faire « que de laisser à ces explorateurs aventureux leur do- « maine, et à donner leur approbation à tout ce qui ne « les touche nullement. Voilà ce qu'on appelle le consen- « tement unanime des savants ».

Voici l'opinion de Wagner sur l'âge que Morlot assigne par ses calculs aux habitations lacustres. « Je dois « avouer », dit-il, « que les propositions sur lesquelles s'ap- « puie ce calcul, me semblent dénuées de tout fondement « et purement arbitraires ; je suis même très-surpris que « quelqu'un ait pu les prendre comme point de départ « d'une observation scientifique. La couche supérieure « de gravier, épaisse de quatre pieds, peut avoir été for- « mée en autant de minutes que Morlot exige de siècles. « La présence des monnaies romaines ne prouve rien « quant à l'âge du gravois tout entier ; car, comme il ré- « sulte de l'alluvion, il peut avoir entraîné ces médailles « à une époque bien postérieure[1] ». Il est tout aussi impossible de déterminer numériquement le temps que met à se former une tourbière ; « on a vu des tourbières com- « plétement épuisées, se remplir de nouveau de cinq

[1] De même Baer et M. Wagner. (*Sitzungsberichte*, 1866, II, p. 467.) Ce dernier ajoute : Tous les efforts tentés pour fixer chronologiquement le commencement et la durée des deux plus anciennes périodes de ces habitations lacustres sont demeurées jusqu'à ce jour complétement infructueux.

« pieds d'épaisseur dans l'espace de trente ans[1] ». Les alluvions du Nil sont les moins irrégulières de toutes; néanmoins Burmeister avoue que leur intensité a beaucoup changé dans le cours des siècles. Il est donc tout d'abord impossible de prendre ces alluvions pour base d'un calcul quelconque, encore moins de l'appliquer comme point de comparaison à d'autres deltas. Quand même de semblables dépôts se seraient faits régulièrement dans les siècles derniers, rien ne nous autoriserait à en conclure que les mêmes forces aient toujours agi d'une manière identique ; mais le débordement et le dépôt varient suivant les années, en sorte que tout calcul fondé là-dessus, ainsi que l'observe Lyell, est très-problématique[2]. A Pouzzole, près de Naples, on trouve des couches renfermant des fragments de sculptures et de poteries mêlés à d'innombrables coquillages ; la couche supérieure est située à vingt pieds au-dessus du niveau de la mer; et sa formation date certainement du commencement du XVIe siècle[3]. — Lyell admet cinq pieds par siècle pour l'exhaussement des rivages et du lit de la mer en Norwége et en Suède, surtout vers le cap Nord.

Les calculs des savants français Cuvier et Deluc au sujet de la formation des deltas, de la progression des dunes et de l'accroissement des tourbières, ont donné un résultat opposé, à savoir que la surface de notre globe a

[1] Burmeister, *Op. cit.*, p. 247.

[2] *Géologie.* « Les dates pour un semblable calcul sont encore trop incertaines », dit-il en parlant du Delta du Mississipi. Bischof partage la même opinion.

[3] Lyell, *Op. cit.*, I, p. 155.

éprouvé un bouleversement qui ne remonte pas à plus de cinq ou six mille ans [1]. — Brémontier a même démontré que les dunes, dans le département des Landes, s'avancent chaque année de soixante à soixante douze pieds [2]; mais nous n'attachons pas grande importance à ces renseignements où probabilités se heurtent contre probabilités. Cependant, ce dernier fait n'est pas favorable à l'hypothèse de Vogt et à ses calculs à propos d'un crâne appartenant à la race américaine, trouvé à la Nouvelle-Orléans à seize pieds de profondeur : il faudrait d'abord prouver que ce crâne n'a pas été transporté par une circonstance fortuite dans le terrain où il fut découvert. En pareille matière, un fait isolé ne prouve rien. Parlant de cette découverte, Fr. Maurer rappelle les ensablements rapides de la mer Baltique et dit : « Il serait fort difficile « de réfuter scientifiquement celui qui affirmerait que « l'antiquité de ce squelette ne dépasse point cinq « mille ans ». Aussi Lyell n'attache-t-il aucune importance à cet incident. Tout dernièrement on a trouvé dans les cailloux de l'*Ourther-Diluvium*, à une profondeur de cinq pieds, un crâne humain sculpté en marbre et datant certainement de l'ère chrétienne [3].

En Egypte, au contraire, où Vogt va chercher ses preuves, on rencontre des citernes de cinquante à cent pieds

[1] Cuvier, *sur les Révolutions du globe*, Paris, 1825, p. 144; Deluc, *Lettre à Blumenbach*, p. 256 ; Saussure, *Vogage dans les Alpes*, § 625.

[2] Cuvier, *loc. cit.*, p. 61.

[3] *Ausland*, 1864, p. 915 et 240.

de profondeur ; déjà Hérodote rapporte que, dans les endroits qui n'étaient pas inondés par le Nil, le terrain s'affaissait. Qu'est-ce qui nous prouve que les poteries sur lesquelles Vogt s'appuie n'ont pas été jetées dans une citerne, une crevasse ou une fosse quelconque ? De plus, les anciens Egyptiens, ainsi qu'à Babylone et en Assyrie, ne bâtissaient qu'avec des tuiles non cuites et simplement séchées au soleil [1]. — Ritter [2] tire des conclusions directement opposées de ce que Vogt présente comme le résultat de calculs exacts : « On a calculé », dit-il, « d'après l'élévation de terrain produite par l'alluvion annuelle du Nil, « que Louxor ou Thèbes dans la Haute-Egypte n'ont été « bâties que vers 1,400 ans avant Jésus-Christ, et que l'âge « de la vallée du Nil en général ne devait pas dépasser « 2,960 ans.

« Un affaissement de terrain qui a eu lieu à Boubaste ex« plique peut-être la découverte de poteries à une profon« deur considérable. Ce n'est peut-être qu'une supercherie « de fellah. Celui en effet qui connaît la nature de la vallée « du Nil, on ne lui fait pas accroire que le sol du delta « s'est élevé de quatre-vingts pieds depuis l'apparition de « l'homme sur la terre. C'est qu'en effet il ne s'élève « point (?), et si la partie inférieure de monuments qua« rante fois séculaires est encombrée de cinq ou six « pieds, cela vient de ce qu'ils s'élèvent au milieu « de villes détruites, villes bâties avec le limon du Nil « qui en se dissolvant a certainement exhaussé le sol.

[1] Wilkinson, *Anc. Egypt.*, III, p. 316.

[2] *Afrika*, I, p. 843-846.

« En rase campagne, une seule inondation plus forte « que les autres emporte tout le dépôt des années pré- « cédentes[1] ». « Impossible d'établir une date certaine sur « l'élévation du sol dans le delta », dit Max Eyth, « et tout « calcul chronologique fondé sur les monuments enfouis « dans le limon du Nil, repose sur une complète igno- « rance de l'état des choses. D'abord le sol de la vallée « n'est point du tout uni; une année, il se forme une lé- « gère éminence à l'occasion d'un buisson qui par hasard « arrête le limon; mais l'année suivante survient une « crue plus considérable qui emporte à la fois éminence « et buisson et laisse à la place une excavation. Un pareil « calcul est surtout impossible là où passe la main de « l'homme, et c'est le cas partout où le sol est cultivé, « attendu que le limon charrié par les eaux est utilisé « pour l'agriculture et se dirige facilement à volonté. Un « fellah qui élève une digue pour engraisser son champ, « peut en une seule année introduire subrepticement une « crue de 2,000 ans et plus dans les calculs les plus scru- « puleux d'un savant européen ». « Nous laissons donc de « côté ces milliers d'années à donner le vertige », ajoute Fraas, « et il serait vraiment temps d'éliminer une fois « pour toutes des livres de géologie cette absurdité tant « de fois répétée, bonne tout au plus à étonner quelque « esprit naïf, étranger à ces questions[2] ».

[1] J. Braun, *Gazette générale d'Augsbourg*, 1866, Beil. 176 *in einer Besprechung von Lauth, Manetho und der Turiner Kænigs papyrus*, 1865.

[2] Max Eyth, cité par Fraas, *Aus dens Orient.*, Stuttgard, 1867.

Résumons-nous en quelques mots :

1° La géologie ne peut indiquer que l'âge relatif de la race humaine et non l'âge absolu.

2° Même dans ce cas, les calculs faits d'après les alluvions et les élévations de terrain annuelles sont des plus problématiques. Quenstedt[1], Fergusson[2], Franz Maurer[3], démontrent que ces accidents de terrain se produisent d'une façon tout irrégulière. Maurer entre autres en cite de nombreux exemples.

3° Les tourbières ne peuvent pas non plus servir de chronomètres ; car, pour calculer l'accroissement vertical de la tourbe, on manque encore de point de repère. C'est l'aveu de Vogt lui-même[4]. Le bateau long de trente-six pieds, trouvé en 1864 au milieu de la tourbière de Westerschnabek, dans le Sundewitt, avec des médailles romaines, était encore enseveli, par son bord le plus haut, de cinq pieds sous la tourbe[5].

4° Quant à l'âge des constructions lacustres et de leurs habitants, ni Keller, ni Desor, ni Baer, ni Lyell, ni aucun enfin des antiquaires danois n'ont osé hasarder des hypothèses sur ce sujet. L'essai de Morlot a été reconnu complétement insuffisant. Que dire alors de ces hypothèses purement imaginaires ou de ces combinaisons aventureuses faites par des hommes qui émettent des théories

[1] *Epoques de la nature,* p. 826.

[2] *Quaterly journal of the geological society,* 1863, p. 327.

[3] *Ausland,* 1864, p. 914.

[4] II, p. 153. — Comp. Quenstedt, *Epoques de la nature,* p. 793.

[5] *Ausland,* 1864, p. 914.

hardies et fantastiques[1] ? En tous cas, il est impossible d'établir une distinction stricte entre les périodes de pierre, de bronze et de fer, et rien ne peut justifier la supposition d'une civilisation antérieure au déluge et préhistorique qui aurait régné sur le nord de l'Europe dans une antiquité incalculable[2].

[1] *Augsb. Allgem. Zeitung*. 1864, n. 365, Beil.; Lisch, *Jahrbüch. fur mecklenburg. Alterthumskunde*, 1865, p. 81. — Comp. l'exposition détaillée de Reusch, *Chilianeum*, 1864.

[2] F. Maurer, *id.*, 995. Cet auteur place cette civilisation supposée vers 800-500 avant Jésus-Christ. Hochstetter (*Osterr. Wochenschr.*, 1864, p. 1610), dans le millénaire qui précède immédiatement l'ère vulgaire. D'après l'ouvrage *Pfahlbaufunden des Ueberlinger See's beschrieb*, v. Haszler, Ulm, 1866, il faudrait conclure que les habitations lacustres durèrent jusqu'à la fin de la domination romaine (IIIe-IVe siècle après Jésus-Christ). Les ustensiles en bronze semblent, par leur forme et leur ornementation, indiquer un contact avec les Romains ; ils ne remonteraient donc pas au-delà du VIe ou VIIe siècle avant Jésus-Christ, c'est-à-dire au moment de la période florissante de l'Etrurie. Mais les habitations, même estimées les plus anciennes, à cause des pierres et des os qui y furent trouvés, portent des traces de rapports avec l'Océan (ambre), et avec l'Asie (nephrit) : elles ne remonteraient donc pas au-delà du Xe-XIIe siècle avant Jésus-Christ, c'est-à-dire à l'époque des expéditions maritimes des Phéniciens. — Comp. *Augsb. Allgem. Zeitung*, 1866, n. 90, Beil. — On trouve encore des habitations semblables dans les marches de l'Euphrate, sur le lac Tsad (Afrique centrale), et à Bornéo. Venise est la plus considérable des villes bâties sur pilotis.

Vogt lui-même (*Archiv. für Anthropolog.*, I, B. Braunschweig, 1866, p. 8) critique très-vivement la série des trois périodes telle qu'elle est généralement adoptée. « Elles forment seulement des divisions relatives, impliquées les unes dans les autres, et qui doivent avoir régné simultanément sur différents points de la terre..... Le plus probable, c'est que les instruments de pierre et d'os furent encore longtemps en usage, même après que ceux de bronze furent généralement répandus ». C'est surtout sur ce point que notre science est en défaut. — Sven Nilsson le démontre (*Les anciens habitants du nord de la Scandinavie*), la civilisation de l'âge de bronze est d'importation étrangère. C'est par les Phéniciens que le bronze

Il reste donc un fait incontestable : les commencements des chronologies grecque, phénicienne, indienne, chinoise, égyptienne, ne remontent certainement pas plus haut que quatre mille ans avant Jésus-Christ. Au delà, plus aucune tradition, si ce n'est celle d'une grande catastrophe. Il y a dans cette logique des faits une plus grande certitude que celle que peuvent fournir toutes les hypothèses et les inductions imaginables[1].

II

LE DÉLUGE.

Aucun fait ne vit plus unanimement dans le souvenir des peuples que le déluge[2] : chose d'autant plus remarquable que c'est précisément de lui qu'on peut dire le moins, à la façon dont il est présenté dans les traditions des peuples, qu'il est le résultat d'une réflexion purement subjective ou de l'imagination dont le mythe nous

est venu dans le Nord. Les emblèmes qui figurent sur les parures et les armes se rapportent au culte de Baal. (La mer Baltique, Belt.) Ils faisaient le commerce de l'étain, de l'ambre, du poisson, des fourrures, et établirent des colonies et des comptoirs parmi les naturels à demi-sauvages. — Pallmann (*Les constructions du Nord sur pilotis et leurs habitants*, Greifswalde, 1866) rejette à la fois et la division rigoureuse des périodes et les calculs par âge, tels que C. Desor les donne. Il regarde les habitations sur pilotis comme des stations de marchands et d'ouvriers massiliens et gallo-celtes qui exportaient leurs marchandises dans le Nord, et il les place dans les quatre derniers siècles avant Jésus-Christ.

[1] Cf. Vivien de Saint-Martin, *l'année géographique*, 1868, p. 519.

[2] Sündfluth vient de Sint, vieux mot qui signifie général, comme dans sintemal.

offre la vivante image. On ne peut assigner d'autre origine à cette tradition que la réalité historique qui, du reste, joue un rôle indubitable dans le mythe, de l'aveu des savants les plus recommandables[1]. Quant aux légendes sur le déluge, on peut leur appliquer tout spécialement le mot si profond de M. Claudius[2]: « Comme les « enfants d'un même père, chacune d'elles a sans doute « sa figure propre, mais toutes ont entre elles de certai- « nes ressemblances de famille. Ce que chaque enfant a « de différent provient en quelque sorte de lui-même ; ce « qu'il a de commun avec les autres, il le tient du « père ».

Dans l'Asie occidentale, nous retrouvons cette tradition du déluge chez les Babyloniens[3], les Phéniciens[4], les Phrygiens[5] et les Syriens[6]; sur le versant oriental, chez les Perses[7], les Chinois[8] et les Indiens[9]. Les Hellènes racontent le déluge d'Ogygès et de Deucalion; puis nous

[1] Buttmann (*Mytholog.*, I, p. 247) déclare qu'au milieu des fables de la tradition on trouve des filons historiques qu'on n'exploite pas sans fruit.

[2] *Wandsb. Bot.*, thl. VII, p. 105.

[3] Berosus *ed. Riehter*, p. 52 sq.; Syncell., *Chronograph.*, p. 29.

[4] Joseph, *Antiqu.*, I, 4; Sanchuniaton, *ed. Orelli*, p. 32.

[5] Comp. Buttmann, *über den Mythus der Sündfluth*, Berlin, 1819, p. 25.

[6] Lucian, *De Dea Syr.*, c. XII et XIII.

[7] *Boundehesch*, III, 7.

[8] Klaproth, *Asia polyg.*, p. 12.

Bopp, *die Sündfluth nebst drei Episoden des Machabârata*, Berlin, 1829, p. 111.

avons les légendes particulières de l'Attique, de la Thessalie, de la Phocide et de la Samothrace [1]. Les traditions des Egyptiens [2] et des Mexicains [3] vont jusqu'à mentionner, d'accord avec la Bible, la colombe qui fut lâchée sur l'arche ; puis viennent les traditions des Péruviens [4], des habitants de Tahiti [5] et de l'Orénoque, de l'Amérique du Nord, des Japonais [6], des Celtes [7] et des Germains [8]. « Ces antiques légendes de l'espèce humaine », dit A. de Humboldt [9], « que nous trouvons éparses sur la terre « comme les débris d'un gigantesque naufrage, présen- « tent un vif intérêt au philosophe qui sonde l'histoire de « l'humanité ; partout les traditions cosmogoniques des « peuples nous offrent une similitude dans l'exposition « et les idées, qui excite au plus haut point notre admi- « ration. Des langues différentes, parlées par des tribus « qui semblent complétement isolées les unes des autres, « nous rapportent les mêmes faits. Les données réelles « sur la dispersion des tribus, et les catastrophes de la

[1] Buttmann, *Op. cit.*

[2] Plat., *Timæus*, p. 25 ; Diodor., I, 10.

[3] Clavigero, *Geschichte von Mexico*, I, p. 344.

[4] Clavigero, *id.*, II, p. 281. — Comp. sur les traditions de l'Amérique du Sud, A. de Humboldt, *Reise in die Æquinoctial Gegenden*, IIIe p., p. 406; *Ansichten der Cordill.*, p. 26; Prichard, IVe p., p. 552.

[5] W. Ellis, *Polynesian Research*, Lond., 1830, I, p. 57.

[6] Stuhr, *Religion d. Orients.*, p. 41.

[7] Mone, *Nordisch. Heidenth*, II, 491.

[8] Edda, *Dæmasage*, c. VI. — Comp. Lüken, *die Traditionen des Menschengeschl.*, p. 170 et suiv.

[9] *Op. cit.*, III, p. 408.

« nature offrent peu de variantes; seulement, chaque « peuple lui donne son cachet particulier. Au milieu du « continent, comme dans la plus petite île de l'Océan « pacifique, c'est sur la montagne voisine et la plus élevée « que se sont réfugiés les quelques survivants de la race « humaine. Pour quiconque étudie avec soin les anti- « quités mexicaines à l'époque qui précéda la découverte « du nouveau monde, et connaît l'intérieur des forêts de « l'Orénoque comme les mœurs des tribus indépendantes, « et les compare avec l'étroitesse et le morcellement de « nos installations européennes, jamais il ne semblera « possible d'attribuer les rapprochements que nous avons « relevés plus haut à l'influence des missionnaires et du « christianisme sur les traditions nationales ».

Le fait historique est donc parfaitement établi; partout c'est une masse d'eau engloutissant tout, un seul couple qui est sauvé, un vaisseau dans lequel il se réfugie, une montagne sur laquelle il vient s'arrêter; l'oiseau même envoyé à la fin du déluge n'est pas oublié, non plus que l'arc-en-ciel. Le récit de la Genèse porte en tous points le caractère d'un journal, c'est une pièce historique dans le sens propre du mot. Loin de nous l'idée de nier qu'à la question du *comment?* des difficultés surgissent, souvent même qu'il est impossible de les résoudre. Mais cela ne prouverait qu'une chose, c'est combien sont imparfaites les idées que nous nous faisons d'objets qui ont aussi peu d'analogie avec ce qui se passe actuellement sous nos yeux, mais n'infirmerait en rien les faits dûment constatés par l'histoire. Ainsi la géologie a prouvé que la troisième période de la création (période actuelle) a été amenée, avec la formation diluvienne, par un abais-

sement subit de la température, et qu'elle commence à l'apparition de l'homme, lorsque s'établissent les zones différentes des climats [1]. La cause de cette brusque révolution ainsi que de la formation diluvienne n'est pas encore révélée, et la science en est encore réduite à de simples conjectures [2]. Là elle se heurte à une énigme insoluble [3]. Nous allons, pour répondre à des objections banales et peu sensées, poser quelques principes :

1. D'après quelques auteurs, l'universalité du déluge, rapportée par l'Ecriture, ne s'appliquerait pas à la terre entière, mais seulement à la terre alors habitée [4].

2. L'admission d'un couple de « chaque créature » n'aurait trait qu'aux animaux qui ont un rapport quelconque avec l'homme, tandis que ceux qui ne sont pas à sa portée ne seraient pas mentionnés. Car l'animal souffre avec l'homme et à cause de l'homme le châtiment [5].

3. Nous sommes impuissants à imaginer les différents moyens dont s'est servie la Providence pour conserver beaucoup d'espèces ; nous pouvons même admettre avec Fug que plusieurs animaux terrestres ont été sauvés en de-

[1] Burmeister, *Op. cit.*, p. 242 et 276 et suiv.

[2] La géologie ignore les combinaisons d'effets, qui ont composé aux climats ces vicissitudes ; elle n'explique qu'imparfaitement les exhaussements et les submersions successifs du continent. A. Maury (*Revue des deux mondes*, 1860, p. 634).

[3] Ulrici, *Gott und Natur.*, p. 278. — Burmeister croit que, pour expliquer la période diluvienne, il faut admettre des inondations considérables et subites.

[4] D'autres observent, au contraire, qu'un déluge dépassant de quinze coudées le mont Ararah, haut de quinze mille pieds, ne peut être un déluge partiel.

[5] Pianciani, *l. c.*

hors de l'arche [1]. Et puis l'histoire naturelle n'est pas assez avancée pour déterminer le nombre de couples dont est descendue la faune actuelle.

4. Bien que la plupart des géologues actuels considèrent le Diluvium comme un événement distinct du déluge universel, cependant la science loin de démontrer l'impossibilité de celui-ci, l'a au contraire confirmé par de nombreuses analogies [2].

[1] Delitzsch, *Op. cit.*, p. 252; Pianciami, *Cosmogonia naturale comparata col. genes.* (*Civ. Catt.*, n. 301, p. 30) développe avec détail les motifs à l'appui.

[2] Burmeister, *Op. cit.*; Vogt, *Lehrbuch der geologie*, I, p. 522; Beudant, *Cours élémentaire de géologie*, p. ult.; Elie de Beaumont dans Pianciani, *l. c.* Pour l'identité du diluvium avec le déluge de la Bible, voyez R. Wagner, *Naturgesch des Mensch*, 1831, II, p. 31. — Buckland. *Reliquiæ diluvian.*, p. 221 sqq.; Cuvier, *Discours sur les revolutions du globe*, 6e edit., p. 290; C. de Raumer, *Lehrbuch der geographie*, I, § 29.

CHAPITRE VI.

ÉTAT PRIMITIF ET PARADIS.

L'état primitif et la rédemption. — Le premier homme d'après l'enseignement de l'Ecriture et de l'Eglise. — Qu'il était adulte lorsqu'il apparut pour la première fois sur la terre. — L'hypothèse du matérialisme. — Le prétendu état de nature de l'homme. — La doctrine du progrès. — Les traditions sur les premiers hommes. — Qu'elles confirment l'enseignement de l'Ecriture. — Objection du panthéisme. — Solution. — La sainteté et la justice originelle. — Développement de ses moments constitutifs. — Le Paradis. — Caractère surnaturel de l'état primitif. — Doctrine du protestantisme et du jansénisme. — L'ordre de la nature et de la grâce d'après l'enseignement de l'Ecriture et de l'Eglise. — Définition précise de la nature et de la grâce. — Dans le dogme catholique se trouve la conciliation des oppositions du rationalisme et du panthéisme. — Notes additionnelles.

Dans la liberté de son amour, Dieu a créé le monde pour la manifestation de sa gloire, et dans le monde l'homme fait à son image. Ce qu'une observation attentive de la nature disait aux siècles passés, les investigations de la science et les découvertes de la géologie l'ont de nouveau confirmé d'une manière incontestable : oui, le Dieu tout-puissant a fait les éléments, les animaux, les planètes et le ciel pour notre corps; le corps pour l'âme, et l'âme pour Dieu [1]. Ce qu'est le corps pour chacun de nous, cette terre l'est pour le genre humain

[1] Saint-Bernardin de Sienne, t. III, p. 274.

tout entier [1]. Dès le commencement, les éléments furent disposés et appropriés pour la composition d'une harmonieuse unité, pour un grand ensemble où tout converge vers un même centre. Par un développement régulièrement progressif, le *Cosmos* s'est formé en montant des formes les plus rudimentaires et les plus simples jusqu'aux plus belles et aux plus parfaites. La création, à ses divers degrés, ordres et règnes, est sortie de la main de Dieu ; et l'homme aussi en est sorti le dernier pour s'élancer, par la connaissance et la confession de Dieu, jusqu'à Dieu, principe de sa vie et source de son bonheur ; pour élever la nature jusqu'à lui-même comme à son seigneur et son roi.

Voilà l'ordre de la nature, tel qu'il répond à l'idée de la créature en tant que créature, et tel qu'il ressort de son essence. Et cependant, cet ordre ne marque pas encore pleinement la mesure du divin amour. Une union plus haute et plus étroite de l'homme avec Dieu, que celle à laquelle l'homme est capable d'atteindre par les seules lumières de son intelligence et les seules forces de sa volonté, formait l'état primitif de notre race, Dieu, qui par la création avait appelé la nature à l'existence, honora notre race à son entrée dans la vie, d'un don plus noble et plus magnifique, du don de la grâce qui devint le fondement d'un nouvel ordre supérieur à l'ordre de la nature, d'un commerce immédiat, d'une mystérieuse union de Dieu avec l'homme. Par ce

[1] Si la nature ne fait rien sans but (ἀτελές) ni en vain (μάτην), dit Aristote (*Politic.*, I, 4), elle ne peut avoir créé cet univers qu'en vue de l'homme. Cf. p. 192.

don de la grâce, la créature prenait part à la vie de son Créateur lui-même ; son intelligence, éclairée de l'esprit de Dieu et élevée d'une manière admirable [1], acquérait une connaissance plus profonde de la nature et de la divinité ; sa volonté était attirée [2] vers Dieu par un amour surhumain ; son âme resplendissait d'une beauté surnaturelle [3], reflet de la divine beauté sur elle répandue. Et cette vie sainte, heureuse et divine dans laquelle l'âme de l'homme était tout entière plongée, débordait sur son corps comme sur toute la nature environnante ; car la nature, non moins que son propre corps, était soumise. Exempt de maladie et de peine, de douleur et de mort, le corps n'était pas pour l'homme un fardeau accablant, un obstacle embarrassant, il n'était que le pur et docile instrument de l'esprit. Sa vie corporelle était l'expression, la manifestation et le véhicule de l'esprit qui ne connaissait pas la concupiscence, *la chair qui lutte contre l'esprit*, qui maintenant courbe et humilie si profondément l'homme.

Telle est la doctrine de l'Eglise [4] touchant l'état primitif et la destination originelle de notre race, doctrine

[1] Aussi l'Eglise parle-t-elle d'une *sublimation et exaltation.* (Prop. Baj., XXI.)

[2] Propos. XXIII..... *Supra conditionem naturæ suæ fuisse exaltatum, ut Deum..... supernaturaliter coleret.*

[3] Λαμπροτέρους χαρακτῆρας τῆς θείας φύσεως. Cyrill. Alexand. *Contr. anthropomorph.*, c. II.

[4] Concil. Trident., sess. v, can. 1 : *Si quis non confitetur primum hominem Adam, quum mandatum Dei in Paradiso fuisset transgressus statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam prævaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei, atque ideo mortem quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub ejus potes-*

que combattent le matérialisme et le rationalisme. Le matérialisme considère l'homme comme un produit de la matière qui se serait élevé peu à peu et aurait passé par tous les degrés de la vie organique pour parvenir à son développement actuel. Pour lui, l'état primitif du genre humain est l'état sauvage et barbare, ou au moins un état d'enfance, une sorte de minorité. Le rationalisme, suivant les traces de Pélage[1], nie la vocation surnaturelle de l'homme, ne reconnaît que la nature et non la grâce, et dans la nature une disposition au développement religieux et moral, mais non un commencement quelconque de vie surnaturelle posé immédiatement par la main de Dieu.

Nous le voyons, la doctrine de la rédemption, ce dogme fondamental du Christianisme, tire de là toute son importance. La rédemption devient superflue dans le système du rationalisme et du pélagianisme, et le Ré-

tate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli, totumque Adam per illam prævaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, a. s.

Cf. *Catech. Rom.*, p. I, c. II, qu. XIX : Enfin Dieu forma le corps de l'homme du limon de la terre, de telle sorte que ce corps fut, non par sa nature, mais par un don spécial de Dieu, exempt de la mort et de toute souffrance. Quant à l'âme, il la créa à son image et ressemblance et lui donna le libre arbitre. En outre, il ordonna le mouvement du cœur et ses désirs de manière à les soumettre à l'empire de la raison. A tous ces avantages il ajouta un présent plus admirable encore, celui de la justice originelle, et l'homme ainsi comblé de ses bienfaits fut établi par lui maître de la création.

[1] Moine breton, condamné par le synode de Carthage, en l'an 418. Il enseignait que les hommes naissent de même qu'Adam, sans vertu ni péché; que par conséquent la mort serait encore entrée dans le monde sans le péché d'Adam. S'il employait le mot de grâce, il le prenait abusivement dans le sens d'une disposition naturelle pour la vertu qui ne relève, selon lui, que de la raison et de la liberté, ou bien

dempteur lui-même avec la plénitude de sa grâce, devenu un impuissant exemplaire de vertu, descend au niveau d'un Socrate, d'un Confucius et d'un Çakia-Mouni.

Ainsi, selon la doctrine de l'Ecriture et de l'Eglise, le premier homme[1] est venu en ce monde dans la plénitude de sa croissance et de sa force. C'est aussi la conclusion à laquelle doivent nécessairement aboutir les méditations de la philosophie comme les investigations de l'histoire. « Dans l'ordre de la nature », dit saint Thomas[2], « le parfait précède l'imparfait, comme l'acte « précède la puissance ; car les choses qui sont en puis« sance ne sont réduites en acte que par un être en « acte. Et comme les choses primitivement instituées « de Dieu, le furent, non-seulement pour exister elles« mêmes, mais encore pour être les principes d'autres « choses, il a fallu, pour remplir ce second objet, qu'elles « aient été instituées dans un état de perfection. Or, « l'homme peut être le principe d'un autre, non-seule« ment par la génération corporelle, mais encore par « l'instruction et la direction. De même donc que le pre« mier homme a été établi dans un état parfait quant « au corps, pour être aussitôt en état d'engendrer, de

encore il entendait par là l'exemple et la parole du Christ. — Pour juger du rapport comme de la différence qui existent entre le pélagianisme et le rationalisme moderne. Voyez la profession de foi de Pélage dans Baronius, *Annales*, an. 418, édit. de Bar-le-Duc.

[1] Adam de אדמה, le terrestre, de même que *homo* de *humus*, selon Lactance. (*Inst. div.*, II, 10.)

[2] *Summa theolog.* I, qu. XCIV, art. 3. Cf. Cyrill. Alex. *in Joan.*, I, 9.

« même il a été établi dans un état parfait quant à « l'âme, pour pouvoir instruire et gouverner les autres ».

A ces paroles d'un des plus grands penseurs du temps passé, ajoutons les raisons d'un savant moderne[1] : « De « deux choses l'une : ou l'homme a commencé comme « nous le voyons commencer aujourd'hui, ou il a com- « mencé autrement ; c'est-à-dire que l'homme a dû naître « enfant ou naître adulte. Pour ma part, je n'hésite pas, « et je crois que l'homme, à l'origine des choses, a été « créé adulte et aussi parfait qu'il peut l'être. La raison « en est bien simple : c'est que l'homme adulte a pu vivre « en se suffisant; et que, s'il était né dans l'état d'enfance « qu'on suppose, il aurait infailliblement péri. Je ne dis « pas que la création d'un adulte soit plus intelligible « que celle d'un enfant; mais une fois cette impossibilité « admise, égale d'ailleurs de part et d'autre, on conçoit « que le genre humain ait pu se perpétuer, si le premier « homme était adulte, tandis qu'il n'aurait pas subsisté « un seul jour, s'il eût été enfant, avec toutes les fai- « blesses et les périls mortels de l'enfance réduite à elle- « même. Dans le système de l'adulte, il n'y a qu'une « seule obscurité; ou, si l'on veut, qu'un seul miracle; « dans le système de l'état d'enfance, il y en a deux, la « naissance d'abord et ensuite la persistance. Dans l'al- « ternative le choix n'est pas douteux ; et, puisqu'on ne « peut pas écarter toutes les difficultés, la sagesse veut « qu'on se borne à une seule, au lieu de les multiplier « comme à plaisir.

[1] Barthélemy Saint-Hilaire, *Journal des Savants*, 1862, p. 608.

« La science, guidée par la logique, doit donc en ceci « accepter la solution de la Genèse, non pas à titre de « dogme, mais au nom de la raison. A moins de renon- « cer à la question et de la déclarer indifférente, on ne « peut pas la résoudre d'une autre manière. La science « ne doit s'arrêter que là où la raison s'arrête; et je pense, « pour moi, que la raison peut aller jusqu'à cette induc- « tion extrême, en partant de ce fait incontestable et « presque naïf, que l'homme adulte peut se suffire, et « que l'enfant ne se suffit pas. Je n'ignore pas que bien « des gens vont se récrier et qu'on prétend, en ces ma- « tières, rejeter tout à fait le surnaturel, comme on dit. « Mais de quelque façon qu'on s'y prenne, il est de la « plus entière évidence que les choses n'ont point été au « début ce que nous les voyons à l'heure présente. La « géologie a prouvé qu'il y a eu un temps où l'homme « n'existait pas à la surface du globe, et qu'il a dû appa- « raître à un certain moment donné... Peut-on compren- « dre qu'il ait apparu dans des conditions où il ne pou- « vait pas continuer de vivre ?

« L'origine de l'homme n'est pas plus surnaturelle que « toute autre origine, celle de la plus humble plante ou « du plus frêle insecte, celle du dernier des êtres ou des « mondes qui roulent sur nos têtes... Le surnaturel est « partout... seulement il faut que la science se résigne à « résoudre certains problèmes autrement que par une « observation impossible ; et celui de l'origine de toutes « choses est un de ces problèmes auxquels on ne renonce « que par timidité, tout en croyant pratiquer une sage « réserve. La question de l'origine est inévitable, et il ne « servirait de rien de vouloir l'éluder ».

En effet, le premier homme et la première femme ne peuvent se concevoir comme des enfants jetés sur la terre nue. Qui donc les aurait nourris et élevés? « Si « nous voulions nous représenter le premier homme « créé enfant et développant petit à petit ses forces phy- « siques et morales, nous ne pourrions pas comprendre « comment il aurait pu vivre même un seul jour sans « un secours surnaturel [1] ». Dira-t-on que l'homme se développe comme l'animal, qui, doué d'un instinct plus ou moins riche et industrieux, et d'une aptitude corporelle plus ou moins grande, trouve bientôt après sa naissance, dans la nature qui l'entoure, de quoi se nourrir et se couvrir, de quoi se protéger et se défendre contre ses ennemis [2] ? La nature lui a donné *la main* et *la raison*, comme le dit Aristote [3]; c'est moins que l'animal ne reçoit, si l'on se figure l'homme comme un faible enfant, qui n'acquiert qu'après une longue suite d'années son plein développement et la capacité de se propager; mais c'est infiniment plus que l'animal ne possède, lorsque la raison formée conduit la main et s'en sert comme de l'*instrument des instruments.*

Comment donc pouvons-nous, comment devons-nous concevoir l'homme dans son état primitif? Evidemment comme un jeune homme dans toute sa force, capable d'engendrer, d'instruire et de former son semblable. Quand même les poissons et les insectes auraient pu

[1] Max Müller, *La science du langage*, p. 295.

[2] Cf. tom. I, p. 333.

[3] *De anim.*, III, 8.

naître par la formation et le développement d'un œuf, cela n'est plus admissible pour l'homme ni pour tous les mammifères, ni même pour les oiseaux, puisque tous ont besoin d'une mère qui prenne soin d'eux dans leur âge tendre et qui les nourrisse. Il faut nécessairement que l'homme soit sorti tout armé de la main du Créateur, comme Minerve du cerveau de Jupiter. Un beau matin, disent les traditions antiques, les premiers hommes s'éveillèrent dans toute la fleur de la jeunesse à la lumière du jour [1].

« La génération spontanée ou la création », dit M. Guizot [2], « il faut, à l'apparition de l'homme ici-bas, l'une ou « l'autre de ces deux causes. Mais en admettant, ce que « pour mon compte je n'admets nullement, la génération « spontanée, ce mode de production n'aurait jamais pu « produire que des êtres enfants à la première heure et « dans le premier état de la vie naissante. Personne, je « crois, n'a jamais dit, et personne ne dira jamais que, par « la vertu d'une génération spontanée, l'homme, c'est-à- « dire l'homme et la femme, le couple humain, ont pu « sortir et qu'ils sont sortis un jour du sein de la matière « tout formés et tout grands, en pleine possession de leur « taille, de leur force, de toutes leurs facultés, comme le « paganisme grec fait sortir Minerve du cerveau de Jupi-

[1] A. Zeune, *uber Schædelbeldung*, p. 8. — J. Grimm (*De l'Origine du langage*, 4e édit.) dit : On est forcé d'admettre que l'homme et la femme ont été créés ensemble dans la plénitude de leur développement et capables de propager leur espèce. Car ce n'est pas l'oiseau qui suppose l'œuf, ni la plante, la graine ; c'est au contraire l'œuf qui suppose l'oiseau, et la graine qui suppose la plante. L'enfant, l'œuf et la graine sont des *progénitures*, et toute progéniture veut un père, le premier homme est donc un père.

[2] *L'Eglise et la société chrétienne*, p. 27.

« ter. C'est pourtant à cette condition seulement, qu'en « apparaissant pour la première fois sur la terre, l'homme « aurait pu y vivre, s'y perpétuer et y fonder le genre « humain. Se figure-t-on le premier homme naissant à « l'état de la première enfance, vivant, mais inerte, inin- « telligent, impuissant, incapable de se suffire un moment « à lui-même, tremblotant et gémissant, sans mère pour « l'entendre et pour le nourrir? C'est pourtant là le seul « premier homme que le système de la génération spon- « tanée puisse donner. Evidemment l'autre origine du « genre humain est seule admissible, seule possible. Le fait « surnaturel de la création explique seul la première appa- « rition de l'homme ici-bas ». Telle est aussi la tradition de tous les peuples; nulle part ils ne donnent au premier homme un père et une mère; ou bien il sort tout armé du sein de la terre, ou bien c'est un Fils de Dieu qui descend en ce monde. « On imagine un mariage mythique de l'es- « prit du ciel avec le génie féminin de la terre, sorte de « nymphe et de divinité terrestre, de nature-mère. C'est « l'esprit éternel qui descend pour vivifier la matière. Cette « tradition, de quelque manière qu'elle s'exprime, sous « quelque forme gracieuse ou grossière qu'elle se présente, « est d'une admirable vérité. L'homme par là revendique « son privilége d'homme, il montre qu'il a conscience de « sa dignité, il repousse toute espèce de parenté avec le « règne animal [1] ». C'est ainsi que l'évangéliste saint Luc, dans la généalogie de Jésus-Christ qu'il expose en remontant jusqu'à Adam, dit que celui-ci était Fils de Dieu [2].

[1] Eckstein, *Op. cit.*, p. 38.
[2] *Luc*, III, 38.

Quant à l'état d'une enfance incapable de se suffire à elle-même, qui a besoin d'aide et de protection, qui se développe et grandit petit à petit, c'est un état qui appartient essentiellement au temps postérieur à la première apparition de l'homme sur la terre, à un ordre de choses déjà établi, dans lequel l'homme né de l'union des sexes est élevé comme fils de l'homme par l'homme. Le mode actuel de formation et de développement de l'homme n'offre aucune preuve en faveur de l'hypothèse de certains naturalistes selon laquelle l'homme serait d'abord venu à l'état de germe dans les degrés inférieurs de la vie, pour se développer graduellement avec le temps jusqu'à sa perfection actuelle; et il ne sert de rien de dire que l'homme actuel forme, non pas seulement idéalement, mais originellement et historiquement, le sommet de tout le règne animal et de son développement. Car, sans parler de la supposition monstrueuse que nous serions forcés de faire, savoir que l'esprit humain, s'il est autre chose qu'une résultante des énergies de la matière, aurait sommeillé pendant cette ascension démesurée à travers tous les degrés de la création, sans nous arrêter à l'impossibilité où nous serions de distinguer l'homme de l'animal d'après sa nature, puisque ces ancêtres qu'on veut nous donner auraient été à la fois animaux actuels (*actu*) et hommes futurs (*potentia*), il suffit de remarquer ici que l'embryon ne possède encore aucune vie subsistante en soi et indépendante, que par son développement il tend vers la ressemblance de ses parents, et qu'il ne représente point du tout un degré plus élevé de l'être. Les organes, dans leur entière perfection, sont les instruments de l'esprit mais non pas sa cause efficiente. La dextérité de la main est

un effet de l'esprit et non l'esprit un effet de la main[1]. Le principe d'Aristote subsiste toujours : τὸ πρῶτον τὸ τέλειον, et *l'espèce ne sort point des limites de l'espèce.*

Si nous examinons de plus près l'hypothèse matérialiste qui fait commencer l'espèce humaine par un état mal défini qui tient de l'animalité, de l'enfance et de la sauvagerie, nous verrons qu'elle n'a pas une seule donnée historique à présenter en sa faveur; que si, au contraire, on veut interroger l'histoire sur cette question, elle donne précisément une réponse contraire. Nous connaissons des peuples doués d'excellentes dispositions naturelles et qui sont incontestablement de race caucasique, lesquels ne sont pas encore sortis de ce prétendu état de nature, et chez lesquels ne se fait remarquer aucune tendance, aucun mouvement spontané vers un état plus parfait. Aussi loin qu'on remonte dans l'étude de ces peuples d'une nature inculte, on se convainc que la civilisation est non-seulement stationnaire chez eux, mais encore qu'elle est entraînée à la dérive par un courant rétrograde. Les constructions colossales du Pérou, de Mexico et des bords du Mississipi, témoignent par leurs ruines qu'il régnait autrefois en Amérique une civilisation dont les hordes indiennes qui errent aujourd'hui à l'entour n'ont même plus le sentiment. Ce caractère stationnaire des peuplades sauvages a porté à croire qu'elles étaient tout simplement, et par exception, incapables de civilisation. Waitz donne précisément un jugement contraire comme le résultat de ses recherches. « C'est

[1] Thom., *Summa theolog.*, qu. LXXVIII, art. 3 : *Non enim potentiæ sunt propter organa, sed organa propter potentias.*

« une vérité confirmée par toutes sortes de preuves », dit-il, « que l'esprit humain ne porte en soi naturelle« ment aucune tendance pour le progrès et pour son « propre développement. La moderne doctrine d'un déve« loppement spontané de l'esprit, loin d'être une vérité « nécessaire, n'est pas même une opinion soutenable, ce « n'est qu'une fantaisie de l'imagination, flatteuse pour « la vanité de l'homme, mais qui insulte à la vérité des « faits et à l'histoire de la civilisation. Sans doute c'est la « pensée de l'homme qui engendre et conserve la civili« sation, mais cette pensée civilisatrice ne naît point de « soi-même, ne se meut point spontanément, n'est point « la fonction d'un esprit particulier, elle consiste dans « l'activité des individus composant la même société à se « comprendre réciproquement, à s'emprunter mutuelle« ment leurs idées, elle engendre par la vertu du milieu « dans lequel les individus ont été jetés par leur destinée « historique, nourris et élevés[1] ».

On ne cite pas un seul peuple de l'antiquité qui soit passé de la barbarie à la civilisation par ses seules forces. Le Japon reçut sa civilisation de la Chine, les Germains de Rome, Rome de la Grèce, et celle-ci de l'Egypte et de l'Orient.

D'ailleurs on n'a jamais ni nulle part trouvé l'homme dans un véritable état de nature. Partout nous le trouvons dégénéré et corrompu de mille manières. Même avant tout contact avec les Européens, des vices qui ne sont pas

[1] Comme le mouvement mécanique n'est pas un propriété de la matière, ainsi le progrès n'est pas davantage une propriété que l'esprit possède de lui-même et nécessairement.

dans la nature, l'ivrognerie, la paresse, l'ont assujéti à beaucoup de maladies et même à une dépopulation croissante. L'homme de la nature, l'homme idéal de Rousseau, de même que l'homme primitif dont parlent quelques modernes qui ne voient en lui qu'une transition entre le singe et l'homme, n'existe nulle part et n'a jamais existé, et n'est rien qu'une fiction que chacun se forge d'après l'opinion préconçue qu'il a sur l'origine de la race humaine.

Nous connaissons donc l'homme primitif seulement par tradition, mais nullement par expérience et pour l'avoir rencontré quelque part. Ce qu'il y a de certain, c'est que l'homme des bois, le sauvage chasseur, le sauvage pêcheur, le singe perfectionné, ne sont pas l'homme primitif. Quelque part que nous portions nos regards, en Amérique, en Australie, dans les Indes, dans la Chine méridionale, en Afrique; quel que soit son degré d'intelligence, son état d'âme, sa constitution sociale, son genre de vie, ses mœurs, partout l'homme suppose dans ses légendes, dans sa langue et dans ses usages, un passé de quelques milliers d'années dont il retient opiniâtrément les souvenirs, les gardant fidèlement, mais sans les développer, sans même comprendre le sens propre ni le fond de ses légendes et de ses traditions[1].

Si nous interrogeons les traditions elles-mêmes, elles nous fourniront une double preuve. D'abord, c'est à une

[1] Cf. Eckstein. — L'état naturel de l'homme n'est ni l'état sauvage, ni l'état de corruption; c'est un état simple, meilleur, plus rapproché de la divinité; l'homme sauvage et l'homme corrompu en sont également éloignés. Ouvaroff, *sur les Mystères d'Eleusis*, p. 30.

révélation divine que toute l'antiquité, et en particulier l'antiquité classique, rapporte en première ligne le commencement et le principe de toute connaissance d'un ordre élevé, l'origine de tout développement religieux et vraiment humain. La conscience et la vie religieuse de tous les peuples est essentiellement positive; partout la religion repose sur la croyance en un monde surnaturel et en une révélation advenue à l'homme par un commerce direct et personnel avec la divinité, comme elle repose aussi sur la confiance en une action surnaturelle et mystérieuse de Dieu dans l'homme, la grâce, en un mot, laquelle après avoir été versée avec une plus grande abondance sur les chefs et les pères du peuple, n'est cependant point encore entièrement tarie. Vient un second fait, incontestable, universel et constant, qui a un rapport intime avec le précédent, c'est le souvenir d'une communauté de vie de l'homme primitif en Dieu et avec Dieu, c'est la tradition d'un *âge d'or*, partout solidement établie dans l'antiquité classique comme dans l'antiquité orientale, également en honneur chez les philosophes et chez les poëtes[1]. Ces traditions sont, selon la remarque de Voltaire[2] lui-même, le fondement de la théologie chez tous les peuples. Elles ne réfutent donc pas seulement le matérialisme, mais elles témoignent encore contre le rationalisme qui refuse d'admettre une relation de l'homme avec Dieu autre que celle qui a lieu par les forces naturelles de son intelligence et de sa volonté.

[1] Voir les notes du chap. VI.

[2] Quest. sur l'Encyclopédie.

Quiconque verra dans l'histoire autre chose qu'un simple déploiement des forces de la nature, quiconque la considérera comme faisant partie d'un vaste plan divin qui embrasse l'univers, soupçonnera bientôt qu'il y a dans son cours quelque chose de plus compliqué et de plus profond que la simple formule du progrès en ligne droite. Peut-être aussi qu'il y a dans le cours de l'histoire ainsi conçu certains détours assez obscurs pour n'être que difficilement compris, mais ils n'en renferment pas moins un sens vivant et saisissant d'une valeur infiniment plus haute que cette fiction mesquine d'une ascension constante et que ne viendrait troubler aucune catastrophe. Ce n'est pas en vain que tous les peuples ont pieusement conservé le souvenir d'un état meilleur et d'une déchéance primordiale, qu'ils ont partout envisagé la vie actuelle comme un temps d'expiations et attendu une réconciliation finale qui doit tout réparer, tout faire rentrer dans l'ordre; ils ont ainsi témoigné du moins que l'esprit, qui n'a pas encore oublié sa propre nature et son essence jusqu'à se croire analogue à la matière, est décidé à croire à tout plutôt qu'à ce progrès indéfini, dans lequel il n'aurait rien à regretter, puisqu'il n'aurait rien perdu, et où il ne serait occupé qu'à tirer sans cesse de son propre sein des biens et des avantages toujours nouveaux [1].

Est-ce qu'il y aurait quelque chose d'impossible et de philosophiquement incompréhensible dans cette perfection surnaturelle dont Dieu aurait doté et investi le premier

[1] Lotze, *Microcosmos*, III, p. 56.

homme ? Le rationalisme le prétend, mais non pas sans se mettre en contradiction avec lui-même, puisqu'en même temps qu'il admet la communication de l'existence et des forces naturelles de l'âme et du corps par l'acte de la création [1], il nie la possibilité d'une ressemblance plus haute et surnaturelle de l'homme avec Dieu, conséquence de dons plus sublimes (la grâce), et d'une promotion sur l'échelle de l'existence constituant l'ordre surnaturel [2]. Une telle prétention ne s'explique par aucun motif ni de la part de Dieu, à qui, dans sa puissance, sa sagesse et sa charité infinie, il plaît de conférer à l'homme une dignité plus haute, ni de la part de l'homme qui en reçoit l'investiture et le don ; au contraire, rien de plus convenable dans l'harmonie universelle que ce parallélisme de l'ordre de la nature avec l'ordre de la grâce ; l'un appelle l'autre. D'une part le Créateur pose un but naturel, savoir la connaissance de lui-même dans le miroir de la création et un amour correspondant à la force naturelle de la constitution morale de l'homme. D'autre part il appelle

[1] Bretschneider, *Dogmatik*, I, p. 820.

[2] Cf. S. Thom., *Summa theolog.*, I, II, qu. CX, art. 2 : *Creaturis naturalibus (Deus) sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quæ sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad hujusmodi motus..... Multo magis illis, quos movet ad consequendum bonum supernaturale æternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum æternum consequendum.* — La possibilité d'élever la créature à un ordre de choses supérieures, gît dans son essence même de créature, dans son essence finie qui, placée au-dessous de Dieu, peut par là même être élevée vers lui. — S. Thom., *Summa theolog.*, III, qu. XI, art. 1 ; Suarès, t. XIV, p. I, disput. 132 ; Thom., *l. c.*, I, II, qu. CX, art. 4 : *Anima est subjectum gratiæ, secundum quod est in specie intellectualis creaturæ.*

l'homme à une vie nouvelle supérieure à celle que comporte sa nature abandonnée à elle-même. L'homme arrive ainsi à une connaissance de Dieu plus élevée que celle que lui procurerait le seul exercice de sa raison naturelle. Cette connaissance et l'amour qui y correspond lui préparent une félicité qui est une participation au bonheur de Dieu lui-même, bonheur naturel pour Dieu, mais surnaturel pour la créature. C'est pourquoi Dieu communique à l'homme ainsi exalté un principe nouveau et surnaturel en rapport avec sa nouvelle vie, c'est-à-dire le don, la grâce d'une sainteté surnaturelle qui pénètre l'âme tout entière, s'unit à elle intimement et l'élève à une plus haute ressemblance avec Dieu [1].

Mais voici une objection qui pourra paraître grave, à ne l'examiner que superficiellement. « Dans la Bible », dit Hegel [2], « il est question d'un paradis ; beaucoup de « peuples ont ainsi un paradis relégué dans leur passé le « plus lointain, et ils le regrettent comme une chose « perdue. Accordons à cette idée la justice qu'elle mérite. « Cette union de l'homme avec Dieu, la rationabilité, la « spiritualité est certainement l'essence propre de « l'homme ; mais l'idée, l'essence n'est pas un état isolé « et subsistant à part, elle sert au contraire de base à « toute la série des états qui se succèdent et qui passent. « Mais en voulant se représenter ce qui est pur concept, « pure essence, les hommes ordinairement se trompent en

[1] Thom., *l. c.*, qu. CXII, art. 1 : *Solus Deus deificat, communicando consortium divinæ naturæ per quamdam similitudinis participationem.*

[2] *Religionsphilosophie*, I, p. 190.

« ce qu'ils le prennent pour quelque chose qui existe réel-
« lement et d'une manière concrète, et qu'ils le placent
« soit dans le passé, soit dans l'avenir, représentation
« inexacte qui a le tort de confondre l'éternel présent de
« l'idéal dans le tourbillon de l'existence réelle et passa-
« gère. C'est ainsi que s'explique cette science parfaite
« que l'on se plaît à attribuer aux premiers hommes, no-
« tamment de Dieu et des choses divines. Seulement
« c'est une illusion folle. La connaissance de la vérité
« n'est pas quelque chose d'immédiat. Il en est de même
« de cette haute perfection morale que l'homme aurait
« possédée dans ce qu'on appelle l'état d'innocence. La
« vérité est que l'état premier, immédiat de la volonté
« n'est pas tant un état d'innocence, qu'un état de concu-
« piscence, de brutalité et de sauvagerie..... Le bien....
« c'est le travail du progrès, c'est-à-dire le contraire de
« l'immédiat ».

Le sens véritable de ce morceau se trahit surtout dans les dernières paroles. Le panthéisme a l'air de diviniser l'homme et de pousser ainsi le spiritualisme à l'excès, mais en réalité il aboutit nécessairement, comme nous l'avons déjà vu [1], au matérialisme le plus grossier. On le voit particulièrement ici dans cette hypothèse d'un état de brutalité et de sauvagerie originelle dans lequel il place le berceau de notre race. Cette hypothèse est insoutenable, nous en avons démontré la fausseté par des raisons métaphysiques et anthropologiques, et d'ailleurs les faits historiques les plus constants établissent précisé-

[1] T. I, ch. v.

ment le contraire. Toute la démonstration hégélienne que l'on vient de lire repose sur l'assertion gratuite d'une inconciliable opposition entre l'idéal et le réel, entre l'individu et l'espèce. Mais Adam est le chef de l'humanité, en lui se rencontrent l'individu et l'espèce, l'homme et l'humanité, Adam n'est pas seulement un homme, il est l'Homme. Ce donc qui lui convient comme individu, convient pareillement à l'espèce ; son état primitif est l'état primitif, et son histoire, l'histoire de l'humanité. La vocation surnaturelle d'Adam est la vocation surnaturelle de toute l'espèce. En lui l'idée est réalité ; le concept, introduit dans l'histoire, se tient vivant à l'entrée de l'histoire ; il sera de même au bout de toute l'histoire dans le royaume des élus, dans l'autre vie. Ce qui est au milieu, c'est la vie temporelle de l'humanité tombée d'abord, puis relevée ; c'est l'effort pour remonter, ainsi que Dieu l'a voulu, en Jésus-Christ à l'état du second Adam, du nouvel homme, de l'idéal réalisé une seconde fois ; pour y remonter par le travail de la volonté libre unie avec la grâce qui, après avoir exalté le premier l'homme à un état surnaturel, guérit encore l'homme déchu des blessures du péché. Il doit en être ainsi et il ne peut en être autrement. De cette manière nous avons un commencement et par conséquent une fin, contrairement à l'absurde prétention du panthéisme, qui condamnerait l'humanité à se mouvoir sans fin dans le tympan toujours roulant de l'idée absolue [1].

[1] L'histoire, de même que la géologie, réfute suffisamment l'éternité du genre humain affirmée par Hegel et les panthéistes.

« Car tout mouvement », selon la remarque fort juste de Schelling [1], « n'est proprement qu'un recherche du « repos. Le mouvement dans la science ne fait pas exception, il ne dure qu'autant que l'esprit n'a pas encore « trouvé celui qui doit être le lieu de son repos, qui par « sa nature ôte à la pensée le besoin et le désir de pous- « ser plus loin ses recherches, parce qu'il est au-dessus « de toute pensée. L'idée d'un progrès qui ne s'arrête ja- « mais, c'est proprement l'idée d'un progrès sans but ; « outre que c'est un non-sens, un tel progrès serait encore « ce que l'on pourrait imaginer de plus désolant et de « plus vide. Supprimer la fin de la pensée, c'est tuer l'es- « prit ». De ce qui sera à la fin, nous pouvons conclure à ce qui était au commencement et devait former l'état durable de l'humanité. « D'après l'intention du Créateur », dit encore le même dans un autre endroit, « tout devait « se consommer en Dieu ; mais comme ce qui a été dé- « crété dès l'origine n'a pu être révoqué, il faut que le « monde se manifeste un jour dans la réalité extérieure tel « qu'il fut à l'origine dans l'intérieur de l'idée divine. La « dernière consommation réalisera la première pensée..... « L'homme, s'il eût résisté à l'épreuve, et qu'il eût « gardé le rang dans lequel il avait été créé, serait, « en comparaison de l'homme, tel qu'il est aujour- « d'hui, un être surnaturel. Maintenant qu'il est de- « venu homme dans le sens actuel, le dessein de « Dieu n'en est pas moins qu'il devienne participant, « puisqu'il est homme, de toutes les délices et de toutes

[1] *Philosophie der Offenbarung*, IV, 2e part., p. 13.

« les béatitudes qui dès l'origine lui avaient été des-
« tinées ».

Nous citons ces paroles comme un témoignage rendu par la philosophie en faveur de la vérité révélée, pour les opposer à la prétention du rationalisme et du panthéisme qui d'ailleurs dénature la doctrine chrétienne sur l'état primitif, sans doute pour la combattre plus aisément. En effet, cet état de haute sainteté et de justice parfaite n'avait pas été attribué à l'homme sans condition ; l'homme devait y consentir, l'accepter, se le procurer librement ; de là la défense que Dieu lui fait, de là l'épreuve proposée à sa liberté. Dans sa nature religieuse et morale comme dans son existence physique, l'homme est l'œuvre de Dieu, mais non à son insu et en violation de sa liberté; au contraire, il faut qu'il le sache et qu'il le veuille. C'est une prétention que la psychologie condamne, que de vouloir considérer comme une œuvre de l'homme, la perfection morale originelle de l'homme. L'attrait de l'amour que le premier homme portait en son cœur pour Dieu, *ils se complaisaient en Dieu et Dieu se complaisait en eux*, cet amour sur lequel reposait toute la perfection religieuse et morale de l'homme, n'est pas quelque chose que l'homme eût pu se donner à lui-même ; même dans ses rapports terrestres, l'homme ne produit pas en lui-même l'amour, l'amour est en lui sans lui, il ne peut que lui donner ou lui refuser son consentement. Cet attrait du cœur humain pour Dieu était un effet de la grâce, c'était un don, non un héritage ; la grâce n'est pas voulue, mais elle est la bonne volonté même, de la même manière que dans l'ordre de la nature, l'amour du bien, le sentiment de la justice est un pur

don et une destination de notre personnalité, antérieure à toute coopération de notre part [1].

Ce que nous avons conclu naguère du fait général et constant de la croyance religieuse de l'humanité, nous devons pareillement le conclure de la conscience qu'a le monde d'un état de bonheur primitif entourant son berceau ; la forme dans laquelle s'exprime cette conscience diffère suivant les différents peuples; mais le fond, qui est invariable, ne peut être que vrai et réel. Tout cela ne serait-il rien autre chose qu'une illusion prolongée, que la fantastique représentation d'aspirations purement subjectives, image vaine et inconsistante que l'homme contemplerait dans le miroir de son imagination, et à laquelle il attribuerait une vie et une réalité mensongère ? Est-il possible, est-il même concevable que tous les peuples de la terre, que tout le genre humain soit fatalement condamné à se tromper dans une question qui le touche de si près, dans une question telle que celle de son état primitif et de sa destinée originelle, si intimement liée à tout son être, à toute sa vie ? Si cela est possible, ce n'est pas le rationalisme, mais Feuerbach qui a raison, lui pour qui la notion de Dieu n'est rien que l'ombre de l'homme lui-même; ombre qu'il aperçoit dans la chambre noire de sa fantaisie maladive et qui trompe sa vue comme un vain fantôme ! Si cette universelle tradition des peuples n'est simplement qu'un caprice de l'amour-propre qui se flatte, comment se fait-il qu'ils se disent déchus, fils du péché, héritiers de l'antique prévarica-

[1] Thom. Aquin., *Summa theol.*, I, II, qu. CIX, art. 6.

tion ? D'où vient qu'ils ne se sont pas plutôt flattés de la pensée de s'être par eux-mêmes élevés au sommet de la civilisation, sans autre secours que leur propre génie et leur activité ?

Débarrassons seulement la peinture de l'état primitif telle qu'on la trouve dans les légendes antiques des peuples, des additions et altérations de toute sorte qui y ont été ajoutées postérieurement, restaurons-en les couleurs primitives, et nous retrouverons tous les traits sous lesquels saint Augustin nous décrit la vie bienheureuse du premier homme. « L'homme », dit-il [1], « vivait dans « le paradis comme il voulait, tant qu'il conforma sa vo- « lonté au commandement divin. Il vivait, jouissant de « Dieu et bon de sa bonté. Il vivait sans besoins, et il dé- « pendait de lui de vivre toujours ainsi. L'aliment s'offrait « à sa main et le breuvage à ses lèvres, pour prévenir la « faim et la soif; l'arbre de vie l'abritait contre les ra- « vages de la vieillesse. Aucune corruption en son corps, « ou dont son corps fût l'objet, n'affligeait d'angoisses « cruelles sa sensibilité. Il n'avait à craindre ni mala- « dies au dedans, ni blessures au dehors. Santé parfaite « en sa chair, tranquillité souveraine en son âme. Le « froid et le chaud étaient inconnus dans le paradis, dont « l'heureux habitant ignorait les intempéries de désirs et « de craintes qui altèrent la bonne volonté. Exempt de tris- « tesse et de vaines joies, il puisait ses intarissables allé- « gresses à la source éternelle, en Dieu même qu'il aimait « d'une ardente charité, allumée au foyer d'un cœur pur, « d'une conscience innocente et d'une foi sincère. — Ils

[1] *Civit. Dei*, XIV, 23. — *De Peccat. merit.*, II, 22.

« plaisaient à Dieu et Dieu leur plaisait. Bien qu'ils eus-« sent un corps et des sens, ils ne connaissaient pas néan-« moins les mouvements déréglés de la chair. L'ordre de « la justice produisait en eux cet effet que le corps était sou-« mis à l'âme, comme l'âme l'était elle-même à Dieu, « que le corps accomplissait ses fonctions propres sans « aucun obstacle. C'est pourquoi ils étaient nus, et n'é-« prouvaient pas de honte ».

Que devons-nous donc penser de l'état primitif? Certainement nous ne saurions exactement nous représenter ce commerce surnaturel d'amour entre Dieu et l'homme. Pour que l'homme ait l'idée claire de quelque chose, il faut qu'il l'ait expérimenté dans sa vie. Nous ne sommes pas même capables de nous représenter clairement l'état de l'enfance, c'est un monde fermé à nos spéculations comme à nos expériences, et cependant il nous entoure et nous l'avons traversé. Schelling dit avec raison : « Il y « a des choses que l'on fait bien de renoncer à éclaircir, « car ce qui n'a point d'analogue dans l'expérience hu-« maine nous est complétement incompréhensible ». Il en est de l'état primitif, du commencement du monde et de la première condition de la vie humaine, comme de la consommation de toutes choses et de la fin de la création : impossible de s'en faire une idée, une représentation claire, bien que, cependant, ces deux époques opposées s'éclairent l'une l'autre et qu'elles se renvoient de mutuelles clartés. Car ce qui doit avoir lieu à la fin des temps, savoir *la conversation de Dieu parmi les hommes* [1], nous laisse entrevoir quelle était au com-

[1] *Apocalypse*, XXI, 3.

mencement la destinée de l'homme. La révélation seule nous fait connaître ces deux états. L'homme en effet, dans son état actuel, ne peut d'aucune autre manière parvenir à la vraie et pure connaissance des conditions primitives de son existence que par l'enseignement de la révélation divine. Tel est le sort cruel de l'homme séparé de Dieu, qu'à peine s'est-il éloigné il ne sait plus ni ce qu'il était dans le principe ni ce qu'il est devenu plus tard. Pour se faire une juste idée de l'état primitif de l'homme, ce qu'il faut principalement envisager, c'est la rénovation, en Jésus-Christ, de l'homme déchu. Puisque la régénération de l'homme consiste justement dans sa réintégration en son premier état, que la seconde création n'est qu'une restauration de la première, il s'ensuit que comprendre ce que Jésus-Christ nous a rendu, c'est comprendre aussi ce que nous avions perdu [1]. Au reste, le récit que la sainte Ecriture nous fait de notre premier état est visiblement marqué du sceau de la plus pure vérité. Comparé aux cosmologies fabuleuses des autres peuples, ce récit est comme une histoire sérieuse composée par un homme grave auprès des contes que balbutient les enfants. Eloignée des grossières et matérielles conceptions des antiques légendes, autant que du mysticisme indien dans les nuages duquel s'évanouit l'humanité, la Bible nous trace de l'état paradisiaque une peinture qui n'est ni purement mystique ni exclusivement sensuelle.

La sainte Ecriture nous apprend que l'homme a été

[1] Mœhler, *Symbolik*, p. 3.

créé *à l'image et à la ressemblance de Dieu*[1]. En quoi consistait cette ressemblance de l'homme avec Dieu? L'Ecclésiaste[2] dit que le premier homme était droit, c'est-à-dire juste, et le livre de la Sagesse parle également de son sens droit[3]. Mais nul ne nous a mieux fait connaître notre état primitif que saint Paul, lorsqu'il fait la peinture de l'homme régénéré en Jésus-Christ, et renouvelé à l'image de Celui qui le créa[4]. Or, il avait été créé dans *la sainteté et la justice de la vérité*[5].

En vertu de cette sainteté et de cette justice originelle, par laquelle il s'approchait de Dieu d'une manière surnaturelle et qui répandait d'en haut sur lui une lumière et une gloire toute céleste, l'homme se trouvait élevé au-dessus des conditions de l'ordre de la nature; son corps et son âme étaient ornés de ces dons admirables qui tous ensemble composaient l'état paradisiaque[6]. « Dieu créait « en eux la science de l'esprit, il remplissait leur cœur « d'intelligence et il leur faisait discerner le bien et le

[1] *Genèse*, I, 26.

[2] *Eccl.*, VII, 30.

[3] *Sag.*, IX, 3.

[4] *Col.*, III, 9.

[5] D'après l'opinion théologique la plus vraisemblable, Adam fut créé avec cette grâce sanctifiante de laquelle tous les autres dons admirables, tant de son âme que de son corps, coulaient comme de leur source. Suarès, *De op. sex dier.*, III, 17; Thom. Aquin., *Summa theolog.*, I, qu. XCV, art. 1 ; qu. C, art. 1, ad 2.

[6] Les théologiens (Cf. Thom., *Summa theolog.*, I, II, qu. CIX, art. 1) distinguent entre la sainteté surnaturelle qui divinisait l'homme, et *l'intégrité de la nature* qui communiquait à son esprit, à sa volonté et à son corps la science, l'exemption de

« mal [1] ». Il faut croire qu'Adam connaissait à fond la nature, que son regard perçant pénétrait toutes les lois qui régissent le monde moral et le monde physique, puisqu'il est dit qu'il donna leurs noms à tous les ani-

la concupiscence et l'immortalité. L'intégrité de la nature n'est pas surnaturelle en soi, puisqu'elle n'élève point l'homme au-dessus de la sphère de l'humanité, mais en fait, elle émanait de la sainteté surnaturelle. (Cf. S. Thom., *l. c.*, I, qu. XCV, art. 1) : *Manifestum est quod illa subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis; alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in dæmonibus data naturalia post peccatum permanserint..... Si deserente gratia soluta est obedientia carnis ad animam, per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur.* — De même Quodlib., I, 8 et II Dist., XXXI, qu. I, art. 2 ad 3. *Contr. Gent.*, IV, 52. Et surtout *De Malo*, qu. V, art. 1 : *Quod aliquod divinum auxilium communiter necessarium est omni creaturæ rationali, scil. auxilium gratiæ gratum facientis, qua quælibet creatura rationalis indiget, ut possit, pervenire ad beatitudinem perfectam..... sed præter hoc auxilium necessarium fuit homini aliud supernaturale auxilium ratione suæ compositionis. Est enim homo compositus ex anima et corpore et ex natura intellectuali et sensibili, quæ quodammodo, si suæ naturæ relinquantur, intellectum aggravant et impediunt, ne libere ad summum fastigium contemplationis pervenire possit. Hoc autem auxilium fuit originalis justitia, per quam mens hominis subderetur Deo et subderentur totaliter inferiores vires et ipsum corpus neque ratio impediretur, quominus possit in Deum tendere. Et sicut corpus est propter animam et sensus propter intellectum, ita hoc auxilium, quo continetur corpus sub animo et vires sensitivæ sub mente intellectuali, est quasi dispositio quædam ad illud auxilium, quo mens humana ordinatur ad videndum Deum et fruendum ipso.*— *De Vero*, qu. XXV, art. 7 : *Sensualitas in hac vita curari non potest nisi per miraculum. Cujus ratio est, quia id, quod est naturale, non potest permutari nisi a virtute supernaturali. Hujusmodi autem corruptio, qua partes animæ dicuntur corruptæ, sequitur quodammodo inclinationem naturæ. Quod enim homini in primo statu collatum fuit, ut ratio totaliter inferiores vires contineret et anima corpus, non fuit ex virtute principiorum naturalium, sed ex virtute originalis justitiæ ex divina liberalitate superadditæ. Qua quidem justitia per peccatum sublata, homo rediit ad statum convenientem sibi per principia naturalia.* Cf. *Summa theolog.*, qu. XCV, art. 2; Suarès, *Proleg. ad grat.*, IV, c. II, p. 2.

1 *Jesus Sirach*, XVII, 5-9.

maux [1]; il ne les nomma pas d'après des marques prises au hasard, mais d'après leur essence qu'il comprenait, sans avoir besoin d'apprendre à la connaître et à l'exprimer par un long et pénible travail [2], en homme consommé dans la science de la nature comme dans celle de l'esprit, et capable de transmettre à ses descendants non-seulement la vie physique, mais encore la vie intellectuelle, c'est-à-dire le trésor de toutes les connaissances humaines [3]. D'après le but que devait remplir la science du premier homme, d'après le rapport qu'elle devait avoir avec sa mission, on pourrait juger de sa mesure et de son état. L'esprit de l'homme étant entièrement soumis à Dieu, la nature à son tour se donnait tout entière à l'esprit humain et n'avait pour lui aucun secret : elle était pour lui une messagère docile et fidèle de la volonté divine, et

[1] *Gen.*, II, 19, 20.

[2] « Adam n'acquit pas la science à force de temps et d'étude; dès le premier jour de son existence il se trouva doué de la plénitude de la sagesse ». (Cyrill. Alex., *in Jo.*, I, 9.)

[3] Héraclite avait déjà exprimé la pensée que les noms étaient les images naturelles des choses, opinion que partage aussi Platon dans *le Cratyle* . — Le plus sage de tous les hommes, selon Pythagore, fut celui qui donna le premier leurs noms aux choses. (Cic., *Qu. Tusc.*, I, 25. Cf. Augustin, *C. Jul.*, V, 1 ; Chrysost., *in Genes.*, hom. XIV et seqq.) Puisque dans l'ancienne langue hébraïque le nom était la représentation naturelle et vraie de son objet, il faut que le premier homme ait exprimé la nature et l'essence de chaque chose. Cf. *Uber sprache und ihr verhæltniss zur Psychologie*, Freiburg, 1860, p. 43; Steinthal, *Ursprung der sprache*, II, Augsb., 1858, p. 23 ; Fr. v. Schlegel, *Philosophie des Lebens*, Wien, 1828, p. 201 ; Athanas., *Orat. cont. gent.*, c. II; Cyrill. Alex., IV, 1, *In Joan.*, c. IX ; S. Thom.. *l. c.*, qu. XCIV, art. 3 ; Suarès, *De opific.*, III, 9 seqq ; Bonavent., *in II sent.*, dist. XXIII, art. 2. — Nous ne devons pas oublier que l'Eglise n'a rien défini touchant la science du premier homme.

tout autour de lui, du plus haut jusqu'au plus infime degré de la création, régnait une immense et magnifique harmonie. La nature, reconnaissant l'homme pour son maître[1], ne pouvait lui être fermée, comme il arriva après le péché, lorsque l'antique harmonie eût été rompue.

« Ils étaient nus et ils n'avaient pas honte ». Par ces paroles la sainte Ecriture marque le second avantage du premier couple humain. Aussitôt qu'ils eurent péché, leurs yeux s'ouvrirent, et ils reconnurent qu'ils étaient nus[2]. Il n'y avait pas encore eu de combat entre la sensualité et la raison ; la sainteté était le vêtement qui les couvrait[3]. « La chair mortelle a seule honte, la chair « immortelle n'a pas honte[4] ». La honte commence dès que la chair secoue la domination de l'esprit et se révolte contre lui. Ce ne fut que plus tard que pour la première fois ils reconnurent qu'ils étaient nus, c'est-à-dire dépouillés de cette grâce qui voilait autrefois la nudité de leur corps[5]. La ceinture autour des reins est chez tous les peuples le premier vêtement ; la complète nudité est considérée, même chez les peuples les plus sauvages, comme ignominieuse[6]. L'homme couvre ce qui l'égale le plus aux bêtes, il couvre le centre nouveau où convergent les

[1] *Gen.*, I, 28.

[2] *Ibid.*, II, 25 ; III, 7 ; IV, 10, 11.

[3] Ambros., *Ep.*, IV, 30.

[4] Chrysost., *Opp.*, VI, p. 493.

[5] August., *Civ. Dei*, XIV, 17.

[6] *Dignitas nostra pudicitia est, quæ nos separat a pecudibus.* Ambros., *in Psal.* LXI, 22.

rayons de sa vie désormais abaissée et devenue sensuelle de spirituelle qu'elle était. Mais avec le secours de la grâce, le premier homme ne perdit point sa nature d'être spirituel et sensible. La plénitude de la grâce versée dans son cœur en calma par son onction les vagues si promptes à s'émouvoir. Par sa nature [1] l'homme ne se trouve point placé au-dessus de la lutte contre la chair, puisqu'il est homme, c'est-à-dire composé de chair et d'esprit ; seulement la grâce soumettait en lui le corps à l'esprit comme un organe souple et facile, comme un instrument admirablement disposé pour l'exécution de ses ordres et de ses volontés.

Le premier homme possédait un troisième avantage : il était exempt de maladie et de la mort. Dieu n'a pas

[1] Augustin, *Retract.*, I, 9. Cf. Thom. Aquin. *in II sent.*, dist. XXXI, art. 1, ad 3 : *Poterat Deus a principio, quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terræ formare, quem in conditione naturæ suæ relinqueret, ut scilicet mortalis et passibilis esset et pugnam concupiscentiæ ad rationem sentiens ; in quo nihil humanæ naturæ derogaretur, quia hoc ex principio naturæ consequitur.* — Sur l'empire plus ou moins complet de la raison sur la concupiscence avant et après le péché, voir S. Thomas, I, qu. XCV, art. 2 ; XCIV, art. 4 ; I, II, qu. LXXXV, art. 2 ; I, qu. LXXXI, art. 3, ad 2 : *Anima corpori dominatur despotico principatu, intellectus autem appetitui politico et regali. Dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio præcipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui etsi subdantur regimini præsidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti præcipientis imperio. Sic igitur anima dominatur corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animæ..... Intellectus autem seu ratio dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim appetitus sensitivus moveri non solum ab æstimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio, sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem*

fait la mort ; c'est par le péché que la mort est entrée dans le monde ; la mort est la solde du péché, dit avec profondeur l'antique sagesse[1]. Il est vrai que la mort est naturelle à l'homme, son corps soumis comme tout autre à l'action des forces physico-chimiques se désagrége et se résout en ses éléments constitutifs, il se corrompt. Cependant l'homme a horreur de la mort, lui dont l'âme immortelle est unie intimement et essentiellement à ce corps mortel, de manière à ne former avec lui qu'une même personne et une seule nature, et il a le désir d'une immortalité même corporelle[2], de sorte qu'en un sens l'immortalité du corps peut être considérée comme un attribut propre à l'humanité[3]. Le premier homme était immortel, non par la nature et la constitution de son corps ; sa force vitale, son âme qui, dans l'état actuel du monde, ne peut maintenir le corps que pendant un temps déterminé, en le défendant contre l'action aussi incessante que destructive et dissolvante des forces de la nature[4], était fortifiée et élevée par une

rationi repugnare per hoc quod sentimus vel imaginamus aliquid delectabile, quod ratio vetat vel triste quod ratio præcipit. Et sic per hoc, quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur, quin ei obediant. Cf. I, II, qu. LVI, art. 4; *De Ver.*, qu. XXV, art. 6; *C. gent.*, IV, 52.

[1] *Rom.*, V, 12 ; VIII, 10 ; *Sag.*, I, 13 ; II, 23. Cf. *Gen.*, II, 17.

[2] Nous voulons non pas être dépouillés de notre corps, mais revêtus par dessus. (*II Cor.*, V, 4. Cf. *I Cor.*, XV, 32 ; *I Thess.*, IV, 27.

[3] *Quia anima rationalis excedit proportionem corporalis materiæ, conveniens fuit, ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiæ.* (S. Thom., *Summa theolog.*, I, qu. XCVII, art. 1. Cf. *C. Gent.*, IV, 81.

[4] Pourquoi l'homme meurt-il, lorsque cependant l'âme im-

grâce surnaturelle, de manière à pouvoir garantir [1] le corps de toute destruction aussi longtemps qu'elle resterait unie elle-même à Dieu [2]. C'est donc avec raison que saint Augustin considère cet avantage du premier homme comme une possibilité de vivre et non comme une impossibilité de mourir [3]. Soustrait qu'il était à la loi de la mort, son corps ne connaissait ni la douleur, ni la maladie, ni la souffrance, qui ne sont aujourd'hui que

mortelle est la forme et la force composante du corps? « L'âme laisse tomber son corps dans la mort », répond Fichté (*Anthropolog.*, p. 265, 319), « ou bien c'est là une simple métaphore, ou bien cette phrase, si on la prend à la lettre, exprime quelque chose de faux. C'est le contraire qu'il faudrait dire : Le corps se sépare de l'âme. La science avoue que la question de savoir « pourquoi les corps organisés périssent, est une des plus ardues de toute la physiologie, et que l'on n'est pas en état de donner le mot de l'énigme ». (Voyez Ehrlich, *Fumdamental theolog.*, II, p. 23.) — Saint Thomas (*Summa theolog.*, I, qu. CIV, art. 4) donne cette réponse : *Determinatur quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, in quantum impediri possunt ex aliquo contrario agente, ne percipiant influxum essendi qui est ab eo, cujus finita virtus non potest resistere tempore infinito, sed solum tempore determinato.* — L'homme meurt parce qu'il dépense plus de force organique qu'il ne peut en recouvrer par les voies réparatrices qu'il possède, c'est-à-dire le sommeil, la nourriture, la respiration. Le fruit de l'arbre de vie était un moyen de restauration spirituelle et corporelle en même temps, qui était destiné à entretenir l'homme habitant du paradis dans une perpétuelle jeunesse. Il répondait ainsi à la nature de l'homme, en qui le corps et l'âme sont unis essentiellement, et c'est pourquoi le corps humain est le plus parfait des organismes.

[1] L'homme n'était pas immortel par nature, mais par la grâce de son union avec le Verbe. (Athanas., *De Incarnat.*, I, 5.)

[2] Thom. Aquin., *Summa theolog.*, I, qu. XCVII, art. 1. *Vis illa præservandi corpus a corruptione non erat animæ humanæ naturalis, sed per donum gratiæ.* Cf. *Id.*, I, II, qu. LXXXV, art. 1.

[3] *Aliud est, non posse mori, aliud posse non mori.* (*De Gen. ad litt.*, VI, 25.)

les avant-coureurs de la mort[1]. Comme le premier homme n'avait pas à dire : *Pardonnez-nous nos offenses*, il n'avait pas non plus lieu de dire : *Délivrez-nous du mal.*

Adam était donc le roi de la création, son pontife et son prophète[2], et sa vie était l'heureux prélude d'un avenir encore plus heureux. La nature qui l'environnait devait, elle aussi, se rapporter à cet état de justice originelle. Dieu donc créa pour lui un jardin dans Eden, jardin de Dieu, jardin de délices, du côté de l'Orient, le paradis[3]. Il est constaté et établi d'une manière incontestable que le berceau de notre race fut placé dans une haute terre située à l'Est de la Palestine. L'antique Eden est, suivant l'opinion la plus vraisemblable, l'Arménie, d'où sortent les fleuves de l'Euphrate, du Tigre et de

[1] Gregor. M. Hom. XIII, XXXVII, *in Evang.* — A l'égard des animaux, saint Thomas enseigne ce qui suit (*Summa theolog.*, I, qu. XCVI, art. 1, ad 2) : *Quidam dicunt, quod animalia, quæ nunc sunt ferocia et occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta. Sed hoc est omnino irrationabile. Non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata, ut quibus nunc naturale est comedere carnes, tunc vixissent de herbis.....* Que veut donc dire Carl. Vogt? A quoi s'en prend-il donc, sinon aux fantômes qu'il a rêvés, lorsqu'il nous crie d'un ton d'oracle que la mort a existé dès le commencement, et que c'est là une pierre dans notre jardin que rien ne saurait ôter? Autant en dirons-nous de Harpole Lecky (*Geschichte der Avfklærung in Europa*), qui voit là une des plus précieuses découvertes des temps modernes!

[2] Augustin., *De Genes. ad litter.*, IX, 19 : *Prophetiæ plenus.* — Dans les paroles prononcées par Adam, lorsque Dieu lui amena Eve, les saints Pères ont vu une prédiction de l'Incarnation du Verbe. (*Gen.*, II, 23-25.) Cf. Cyrill. Alex. *in Epist. ad Rom.*, V, 18.

[3] *Gen.*, II, 8-4. Παράδεισος du zend païri-daêza, *enclos, jardin.* Cf. Spiegel, *Münch. gelehrt. Anzeig.*, 1850, p. 604 ; *Avesta*, I, p. 293.

l'Araxe [1], et qui forme le centre de toute la terre habitable. Mais que faut-il penser du paradis ? Il y a trois manières de comprendre le récit biblique. « Je sais très « bien », dit saint Augustin, « qu'on a beaucoup et diverse- « ment parlé du paradis. Mais il y a trois opinions prin- « cipales sur ce sujet. Les uns font le paradis purement « sensuel, les autres purement spirituel, et d'autres enfin « le font tout ensemble spirituel et sensuel ». Cette dernière manière de voir est la seule qui se soutienne devant l'histoire comme devant la raison. Il ne faut qu'avoir jeté un simple regard sur la relation biblique pour être forcé de reconnaître qu'elle veut positivement parler d'un lieu réel et géographiquement déterminé. Et d'ailleurs, peut-il en être autrement ? C'est ne pas comprendre l'homme tout entier, mais seulement à demi, que de méconnaître son rapport nécessaire avec la terre. Si par son esprit il est constamment en commerce avec Dieu, il est attaché par son corps à la terre d'où ce corps a été tiré. La terre est comme une extension de son corps, c'est le fondement matériel de son activité. L'état de sainteté et de bonheur où l'homme était placé, exigeait un monde extérieur qui fût en rapport avec lui, un jardin de délices qui accompagnât dignement sa nature et qui en fût

[1] La Bible désigne l'Araxe, en disant qu'il arrose tout le pays de Chusch. Chusch désigne l'Ethiopie, nom réservé plus tard au pays qui se trouve situé au sud de la Haute-Egypte, mais qui, dans Homère et les anciens poëtes grecs, marquait la contrée située au nord de la Babylonie. (S. Jérôm., *Catalog. script.*; Assemani, *Bibl. Orient.*, IV, p. 3.) Le quatrième fleuve de la Bible, le Phison, qui coule autour du pays de Chevilah, est le Tschorogh d'aujourd'hui, dans le pays de l'or des anciens, la Cholchide. (Selon Keil, ce serait le Cur, le Cyrus des anciens). Cf. Kaulen, dans *le Catholique*, 1864, II, p. 14.

comme l'expression visible. Il était l'image admirable de Dieu, et son représentant sur la terre, le roi de la création qui le servait docilement, parce que Dieu était l'unique Roi de son cœur, qui se donnait à lui avec amour pour se consacrer elle-même en lui, le prêtre consacré à Dieu. Il était son prophète qui lisait en elle les pensées de Dieu, pensées que son esprit éclairé par la grâce pouvait facilement pénétrer. Il voyait alors les secrets de la nature tout autrement que ne fait aujourd'hui l'homme déchu qui ne les lui arrache que peu à peu et à force de travail par l'observation et la réflexion. Placé entre Dieu et la nature, l'esprit et la matière, lien vivant et personnel, centre de toute la création, son esprit divinisé par la grâce devait, en s'abaissant vers la nature par le moyen de son corps, l'élever jusqu'à lui, la prendre avec lui et la glorifier. Il était donc en vérité le prêtre et l'initiateur (mystès) de la nature [1]. L'autel du sacrifice était son cœur embrasé du feu de la grâce, l'amour de Dieu y brûlait d'une ardeur surnaturelle, et l'homme s'y offrait lui-même avec toute la nature. Ainsi *il cultivait le paradis* [2] *et le gardait*. La nature créée pour l'homme devait s'élever par lui et trouver sa propre glorification dans la sienne.

Gregor. Naz., *Orat.* XLV, 7.

[2] *Gen.*, II, 15. — F. de Schlegel nomme le paradis un point de départ divin et un modèle, selon lequel l'homme devait travailler toute la terre pour en faire un paradis. Cf. *Philosophie de l'histoire*, page 175. — Fr. de Meyer dit avec raison : Les peintres qui font assiéger Troie avec des canons commettent un anachronisme moins insupportable que nous, lorsque nous ne faisons de la terre de l'immortalité (le paradis) qu'une agréable pastorale.

Ainsi le don que Dieu faisait à l'homme était en même temps une tâche qu'il lui donnait à remplir. La possibilité qu'il avait de se garder pur de tout péché[1] devait se transformer en une impossibilité morale de pécher[2], en cette heureuse liberté des enfants de Dieu, en cette parfaite communauté de vie et d'amour avec Dieu, dont la vie des bienheureux nous offre une analogie dans la vision béatifique. Son intelligence se fût pareillement élevée jusqu'à la perfection dont elle est susceptible, à cette perfection qui est le partage des élus dans le ciel. Son immortalité, ou plutôt sa possibilité de ne pas mourir[3], devait aboutir à la glorification de son corps qui serait devenu semblable à celui du Christ après sa résurrection, lequel ne meurt plus, ne peut plus mourir[4], et cela sans passer par les affres de la mort. Ainsi l'état primitif et le paradis, loin d'être un couronnement, n'étaient qu'une première pierre posée par la main de Dieu, sur laquelle devait s'élever l'édifice de la perfection de l'homme et de la nature. C'était le commencement d'un royaume visible que Dieu voulait fonder et développer sur la terre, pour y régner doucement sur une race sainte et bienheureuse[5].

Ainsi le paradis a sa place marquée dans l'histoire et

[1] *Posse non peccare.*

[2] *Non posse peccare.*

[3] *Posse non mori.*

[4] *Non posse mori.*

[5] Augustin, *De corrept. et grat.*, c, XII. *De peccat. merit. et remiss.*, I, 2-5; *II Cor.*, V, 1 ; Suarès, *Disput. theolog.*, tom. III ; *Tract.* I, l. 5 *per tot.*

dans la réalité. Nous serions obligés de nier même la nature corporelle de l'homme, si nous voulions subtiliser sur le récit biblique et le faire évanouir en une sorte de symbole vide et sans consistance. Sa réalité toutefois ne l'empêche pas d'être aussi un symbole qui exprime et signifie la grâce accordée aux âmes. Il est donc réalité et symbole tout ensemble, comme l'exige la double nature de l'homme, comme le veut aussi la doctrine chrétienne, c est-à-dire la vraie philosophie qui ne souffre pas d'opposition inconciliable entre la pensée et la réalité, l'idéal et le réel, l'éthique et la physique, à l'origine du monde non plus qu'à la fin de toutes choses.

Avec une histoire vraie et un symbole, le paradis nous offre encore un type se rapportant au second Adam et à son royaume, au Christ qui a pris et relevé l'humanité et qui a renouvelé, restauré la nature humaine *à l'image de celui qui l'a créée*. En lui, le chef de l'humanité, le père de la race nouvelle, s'est accomplie une réintégration principale et centrale dont nous participons, et ainsi l'homme est remonté à son premier état de sainteté et de justice originelle. La nature lui a de nouveau obéi, en lui elle s'est vue avec joie délivrée de la servitude du néant, par lui elle a recouvré sa beauté première. Tandis qu'avant la rédemption, toute la nature se soulève comme une ennemie contre l'homme[1], après la rédemption au contraire elle se soumet à lui avec une docilité d'autant plus grande qu'il entre dans une union plus étroite avec le Père de la race nouvelle, et que la nature

[1] *Sagesse*, XV, 18.

reconnaît davantage en lui l'image d'abord perdue, puis recouvrée de l'Eternel. C'est alors que, libéré de la servitude du passé, l'homme retrouve dans le Christ son antique domination et son ascendant primitif sur les créatures, ainsi que la vie des saints nous en offre tant d'admirables et gracieux exemples.

Ainsi dans le paradis, fait tout ensemble pour le corps et pour l'esprit, nous trouvons une figure de l'Eglise de Dieu sur la terre, rangée sous son chef Jésus-Christ, Eglise à la fois visible et invisible, qui pénètre dans la conscience des hommes et qui se manifeste extérieurement sous la forme d'une institution sociale ; nous y voyons une prophétie en action de la Jérusalem céleste, paradis et Eglise de l'éternité, assemblée des élus habitant dans leurs corps ressuscités et transfigurés dans la gloire, *une nouvelle terre et un nouveau ciel* avec Jésus-Christ en Dieu. Nulle part un état, des rapports purement spirituels, mais partout spirituels et corporels à la fois, c'est-à-dire humains. Partout la nature, mais la nature sanctifiée, pénétrée et élevée par la grâce de l'esprit. Dans la triple situation faite à l'humanité, paradis terrestre, église militante, église de l'éternité, nous voyons la vie spirituelle de l'homme et son immortalité soumises à la condition d'une nourriture mystique, et sa communauté de vie avec Dieu subsister par des moyens à la fois spirituels et corporels[1]. Dans le paradis, c'est l'arbre de vie[2]

[1] C'est pour cela que saint Augustin (*Cité de Dieu*, XII, 2) appelle l'arbre de vie *un sacrement*.

[2] *Gen.*, II, 9, 16. De l'arbre de vie de la Genèse rapprochez *l'arbre saint* des Hindous, le *Hom* de Zoroastre, l'arbre de vie

qui alimente son immortalité ; le fruit de cet arbre, fruit matériel, uni à l'action de la grâce, devait prolonger indéfiniment la vie humaine[1]. Dans l'Eglise, il y a aussi un arbre de vie : l'élément ordinaire de la vie corporelle consacré par la grâce, devient un sacrement de vie[2]. Dans l'éternité, il y a encore un arbre de vie, et ceux qui auront triomphé, il leur sera donné de goûter de ses fruits[3]. L'Eglise, par la vertu de son chef, le nouvel Adam, nous a donc rendu le paradis ; mais le besoin et la mort, la maladie et la peine demeurent encore après la délivrance, à titre d'expiation et de remède, pour l'honneur de Dieu, pour le salut des âmes, pour être l'école de la vertu et l'exercice des saints[4]. Comme l'organisme humain, en état de santé, a besoin d'une autre nourriture que lorsqu'il est malade, ainsi les conditions de vie dans lesquelles se trouve l'homme déchu sont autres que celles qu'il aurait eues dans son état de santé originelle.

La domination primitive de l'homme sur la nature intérieure et extérieure ne lui a pas été rendue non plus. L'âme est toujours livrée aux assauts de la concupiscence, qui, parce qu'elle est issue du péché et qu'elle y entraîne,

sur les anciens monuments assyriens. Voy. Kleuker, l. c., II, p. 382; III, p. 100.

[1] *Virtute mystica*. Augustin, *De Genes. ad litt.*, VIII, 5; XI, 32.

[2] Qui mange de ce pain, vivra éternellement. (*Jean*, VI, 52.)

[3] *Apocalyp.*, II, 7 ; XXII, 2. Cf. Augustin, *Civit. Dei*, XX, 26; Cyrill, Alexand., *in Joan.*, VI, 56.

[4] *Pœnalitates*, S. Thom., *Summa theolog.*, I, II, qu. LXXXV, art. 5, 6.

se nomme en un certain sens le péché[1]. L'homme est encore resté privé de ces hautes lumières intellectuelles qu'il possédait dans son premier état ; il se voit obligé de cultiver à la sueur de son front le champ de la science, comme il laboure la terre pour sa nourriture corporelle, et ce n'est qu'à la condition d'un combat incessant contre la sensualité toujours en révolte qu'il peut atteindre le but. Mais à côté de l'homme racheté et régénéré se tient la grâce qui guérit les blessures que la concupiscence fait à son âme ; elle lui offre la foi pour remplacer la science qu'il a perdue, elle présente à ses lèvres mortelles le pain de la vie et le gage de l'immortalité.

Résumons cette discussion et voyons les résultats qui nous sont acquis : premièrement, l'état primitif de l'homme n'est pas caractérisé par cette grossièreté bestiale, ainsi que le suppose le matérialisme; secondement, l'homme, à son origine, n'était pas non plus dans le même état où se trouve actuellement notre race, ni sous le rapport moral et religieux, ni quant à son corps, contrairement à ce que prétendent les pélagiens et les rationalistes; son état était un état de sainteté et de justice comportant plusieurs avantages moraux et physiques maintenant perdus. Par là s'explique l'idée plus haute que les premiers hommes avaient de Dieu, et le culte plus pur qu'ils lui rendaient[2]. Deux faits sont incontestables, selon Creuzer[3], c'est d'abord que la notion de

[1] *Concil. Trident.*, sess. v, can. 5.

[2] Voy. tom. I, p. 395.

[3] *Symbolique*, II, p. 375.

Dieu était plus pure à l'origine des temps, c'est ensuite qu'il faut aller chercher en Orient l'unité et le sens vrai des mythes de la Grèce. La croyance à un commerce primitif surnaturel de l'homme avec Dieu, est le fondement sur lequel repose la conviction qu'il y a dans la prière une puissance secrète, conviction que nous trouvons partout dans l'antiquité, *Dictaque pondus habent*, dit Ovide[1].

Une troisième question reste encore, et la réponse à cette question nous ouvrira seule le sens propre de cette doctrine aussi importante que fondamentale. Dans quel rapport se trouvait avec l'homme cet état primitif considéré dans son essence et son idée ? Cet état n'était-il autre chose que le déploiement nécessaire de la nature humaine et que l'exercice de son activité morale et religieuse ? Toutes les qualités admirables qui éclataient chez l'homme dépendaient-elles de son essence, étaient-ce des fleurs que son fond produisait de lui-même ? Ou bien, si c'était un don d'en haut, un écoulement de la grâce divine qui élevait l'homme au-dessus de sa propre nature, et qui l'ornait d'une sainteté, d'une force et d'une beauté divine ? L'homme dans son état actuel a-t-il perdu quelque chose qui convenait à sa nature, ou bien ne lui a-t-on repris que ce qui lui avait été départi comme un don immérité de la grâce ? La nature de l'homme en soi réclame-t-elle un paradis et un état paradisiaque tel que la sainte Ecriture et les vieilles traditions nous la décrivent ?

[1] *Fast.*, I, 182.

Dans la langue de la théologie, voici comment cette question se formulerait : l'état originel de l'homme est-ce un état naturel ou bien un état surnaturel ? Luther[1] prétendait que la justice originelle était quelque chose de tout naturel dans le premier homme, de telle sorte qu'il appartenait à la nature d'Adam d'aimer Dieu, de croire en Dieu, de connaître Dieu, comme il est naturel à l'œil de voir la lumière. Il fut suivi dans cette voie par tout l'ancien protestantisme, et avec des modifications peu importantes, par le jansénisme[2]. C'est aux partisans de cette opinion de nous faire comprendre comment il a pu se faire que l'homme ait perdu quelque chose qui tenait à sa nature et à sa substance. Il est facile de voir que les réformateurs se sont jetés ici dans l'excès opposé à l'opinion pélagiano-rationaliste. D'un côté, en effet, l'homme paradisiaque avec toutes ses grâces et ses prérogatives n'est proprement que l'homme naturel ; de l'autre, l'homme tel qu'il est aujourd'hui est considéré comme l'homme même du paradis. En distinguant, comme elle fait, entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, la doctrine catholique s'est assuré la possibilité d'être conforme non-seulement à l'exposition de la sainte Ecriture, mais encore à la plus profonde comme à la plus saine philosophie ; tandis que celle-ci, blessée profondément dans ses

[1] *In Genes.*, III.

[2] Cette remarque s'applique aussi au précurseur du jansénisme, à Baïus. Voyez *Prop.* XXI. parmi les thèses condamnées par Grég. XIII : *Humanæ naturæ sublimatio et exaltatio in consortium divinæ naturæ debita fuit integritati primæ conditionis, et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis.* Cf. *Prop.* XXIV, XXVI, XXXIII, XXXV, XXXVII, LV, LXXVIII, ensuite les bulles *Unigenitus* de Clément XI, et *Auctorem fidei* de Pie VI.

principes psychologiques et moraux par les doctrines des hérétiques sur l'état primitif et la grâce, n'aurait plus d'autre ressource que de se jeter dans le rationalisme. A l'ordre naturel appartiennent toutes les facultés, les dons et les qualités qui conviennent à l'homme d'après son essence même et son concept, qui ont dû lui être attribués par l'acte même de la création, et qui par conséquent sont inamissibles et indestructibles. L'ordre surnaturel comprend les grâces et les avantages les plus éminents de l'homme et de l'esprit créé, la sainteté, la justice ainsi que l'intégrité du premier état dans lequel Dieu l'avait établi et institué. A l'exemple des Pères, les théologiens ont séparé les deux expressions *image* et *ressemblance*[1], pour appliquer l'une à l'ordre naturel, l'autre à l'ordre de la grâce. Séparés en soi et formellement, les deux ordres étaient unis dans l'homme en une unité vivante. Si donc le premier homme, le chef de la race, celui en qui toute l'humanité était comprise, fût sorti victorieux de l'épreuve offerte à sa liberté, il eût conservé pour lui-même et pour toute sa descendance cet état de perfection, il eût transmis à sa postérité la faveur surnaturelle dont Dieu l'honorait, ainsi que toutes les admirables prérogatives qui ornaient son âme comme son corps à l'origine[2].

Comme nous l'avons déjà dit, cette distinction entre les

[1] צלם, εἰκων; דמות, ὁμοίωσις. Les théologiens catholiques, appuyés de l'autorité de la plupart des Pères, ont exprimé un sens rigoureusement dogmatique de l'aveu de Jul. Müller (*Lehre von der Sünde*).

[2] *Cum Adam tunc erat tota natura, nulla fuit in Deo vel crudelitas, vel asperitas, quod peccanet natura, denudaret eam, quibus*

deux ordres, le naturel et le surnaturel, repose sur l'autorité de la sainte Ecriture elle-même, qui les marque l'un et l'autre incontestablement. On voit apparaître cette distinction dans le récit de la création du monde et de l'homme surtout, avec sa double vie spirituelle et sensible, dans différents psaumes [1], qui célèbrent même après le péché la naturelle beauté de l'homme et du monde, dans les épîtres de l'Apôtre, qui parle d'une connaissance naturelle de Dieu, et qui établit le principe de la morale et l'obligation envers la loi naturelle, précisément sur la base de la nature raisonnable de l'homme [2]. Tout séparé de Dieu qu'il est par le péché, et déchu grandement de son état de perfection originelle [3], l'homme n'en est pas moins resté un être de race divine [4], une image de Dieu [5], une créature appelée à la connaissance de Dieu [6], et c'est

supernaturalibus donis ex mera liberalitate exornaverat. Dominic. Soto, *De natur. et grat.*, I, 9.

[1] *Ps.* VIII, 18; XIX, 29; XXX, 33; XLVI, 89; *Jérém.*, X, 12; XXXII, 17; *Ps.* CIII; *Dan.*, III, 56.

[2] *Rom.*, I, 19; II, 14. Les nations qui n'ont pas la loi, font par nature ce que prescrit la loi. — *Actes*, XIV, 16. — *Hæc est quæ dicitur naturalis cognitio Dei, quæ scil. ex iis hauritur, quæ facta sunt; ex mente supra suas sensationes actionesque reflectente seque cognoscente ipsam et ex aliis a Deo conditis creaturis, quas ipsa novit. Dicitur naturalis, quia ab his incipit, quæ sunt homini seu menti creatæ connaturalia; unde ad naturæ cognoscentis exigentiam ac debitum et integritatem ita pertinet, ut manca veluti foret sine ea cognitione aut hujusce cognitionis potestate.* (S. Thomas, *in Epist. ad Rom.*, c. I.

[3] *Rom.*, V, 1.

[4] *Act.*, XVII, 29.

[5] *Gen.*, IX, 6; *I Cor.*, XI, 6; *Jac.*, III, 9.

[6] *Sages.*, XIII, 1.

pourquoi l'idolâtrie et le péché sont contraires à la condition, à la direction et à la destination de sa nature[1] Image de Dieu même après le péché, quoique d'une façon moins éminente qu'auparavant, il demeure en qualité d'enfant de Dieu son représentant sur la terre, dont la domination lui appartient à ce titre[2].

La prérogative principale de l'ordre surnaturel, c'était la justice et la sainteté qu'Adam nous avait perdues et que le Christ nous a rendues. C'est elle qui nous rend capables de voir un jour Dieu face à face[3], et de l'aimer d'un amour[4] supérieur à celui dont la créature est par elle-même susceptible, amour qui nous donnera de goûter des délices que l'œil de l'homme n'a point vues, que son oreille n'a point entendues, ni son cœur ressenties[5], c'est-à-dire que la simple nature de l'homme ne saurait ni pressentir ni comprendre, et encore moins désirer[6], parce que c'est un secret caché en Dieu de toute éternité[7]. C'est la grâce qui dépose dans notre cœur la semence[8] divine, de laquelle doit germer la gloire de l'éternelle vie. Réintégré dans l'ordre de la grâce,

[1] *Rom.*, I, 19.

[2] *Genèse*, IX, 2; *Ps.* VIII, 5-9; *Sagesse*, IX, 2.

[3] *I Cor.*, XIII, 12; *I Jean*, III, 2.

[4] *Rom.*, VIII, 15.

[5] *I Cor.*, II, 9, 10. Dieu nous l'a révélé par son esprit. Car l'Esprit pénètre tout, même les profondeurs de la divinité.

[6] *Jean*, I, 18. Cf. J. Chrysost. *in I Cor.*, hom. VII.

[7] *Ephes.*, III, 8-11. Cf. Augustin, *De Genes. ad lit.*, IX, 17; Hieron. *in h. l.*

[8] *I Jean*, III, 9.

l'homme fête sa régénération, sa renaissance de Dieu [1] et du Saint-Esprit [2], par laquelle, élevé à la dignité de fils de Dieu [3], il devient le frère du Fils unique, de celui qui est Fils par nature [4]; il devient son cohéritier, héritier du royaume du Père [5], et de la même béatitude qui appartient au Fils. C'est alors que l'âme célèbre avec Dieu des noces mystiques [6] et qu'elle se trouve consacrée et convertie en un temple saint, dans lequel Dieu habite d'une manière mystérieuse [7]. Cette action surnaturelle de Dieu dans le monde, nous la voyons commencer avec l'histoire; elle va parallèlement avec l'humanité à mesure que celle-ci se développe, la pénétrant et l'élevant de plus en plus. « Le corps de l'homme étant formé de la terre », dit saint Cyrille, « Dieu le vivifie par une âme vivante et « raisonnable... De sorte que l'homme se trouve par le « fait de sa création doué d'une aptitude naturelle pour « le bien, et qu'il se gouverne lui-même par la libre vo- « lonté de son esprit. Comme il ne devait pas seulement « être doué de raison, mais encore devenir participant « du Saint-Esprit, et s'avancer plus loin dans l'intelli-

[1] *Jean*, I, 13; *I Petr.*, I, 23; *Tit.*, III, 5.

[2] *Joan.*, III, 3.

[3] *Rom.*, VIII, 15; *Gal.*, IV, 5.

[4] Augustin, *C. Ep. sec. Pelag.*, II, 2; Athanas., *C. Arian.*, *Orat.* II, 3; Cyrill. Alexand., tom. VIII, 280, 649; II, 381, ed. Migne.

[5] *Rom.*, VIII, 17; Cyrill. Alex., VI, 696.

[6] *Apocalyp.*, XIX, 7-9; *Matth.*, IX, 15; *Marc*, II, 19; *Luc*, V, 34.

[7] *I Cor.*, III, 16.

« gence de la nature divine et de ses splendeurs, Dieu lui « inspira l'Esprit de vie, c'est-à-dire l'Esprit qui est donné « par le Fils à la créature raisonnable et qui transfigure « celle-ci d'une manière sublime et divine[1] ». Après la chute, on voit apparaître la grâce dans la promesse de Celui qui doit écraser la tête du serpent, dans la bénédiction des nations par la race d'Abraham annoncée à ce patriarche, dans toute l'économie de l'Ancien Testament, avec ses prophètes, ses miracles et ses prodiges de tout genre, éclatant soit dans la nature, soit dans l'homme même, dans l'accomplissement de toutes les promesses par Jésus-Christ, dans son incarnation, dans sa doctrine et dans sa vie, dans sa résurrection, dans son ascension, dans l'existence de son Eglise et dans les trésors de grâces qu'il lui a laissés en quittant la terre. La grâce continue d'agir dans la parole[2] et dans le sacrement ; elle opère toujours la régénération, elle se tient auprès de l'homme racheté, elle apaise les vagues soulevées de la sensualité, elle guérit les blessures que le péché fait à l'âme, elle ennoblit et divinise toute bonne œuvre[3], elle prie en nous avec des gémissements inénarrables[4], elle donne le vouloir et le faire[5].

Après cette exposition de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, puisée à la source de la sainte Ecriture, il ne

[1] *Contr. Anthropom.*, II.

[2] *I Cor.*, II, 4 ; V, 9.

[3] *I Cor.*, XV, 49 ; *II Cor.*, III, 13.

[4] *Rom.*, VIII, 26.

[5] *Philipp.*, II, 13.

sera pas difficile d'établir un principe pour la détermination du naturel et du surnaturel dans l'histoire de l'homme et de la création. Qu'est-ce que la nature et le naturel ? Par le mot nature pris dans le sens métaphysique[1] nous entendons identiquement la même chose que par *essence;* la nature comprend donc tout ce par quoi une chose est ce qu'elle est, ce qui forme le fond des phénomènes qui en émanent, ou peuvent en émaner. Le surnaturel de son côté, sera donc tout ce qui va au-delà[2] de l'essence d'une chose, ce qui n'en sort ni n'en peut sortir par voie de développement, ce qui par conséquent y accède du dehors, pour la perfectionner et pour l'élever[3]. L'ordre de la nature, dit saint Augus-

[1] Employé par opposition à l'*esprit*, le mot *nature* désigne la partie inconsciente et non libre de l'univers; c'est ainsi que l'on dit l'histoire naturelle, les lois de la nature. Mais nous employons aussi le terme de nature pour signifier essence, et nous disons en conséquence : La nature de l'esprit, de Dieu, etc. Le suprasensible n'est donc pas toujours le surnaturel.

[2] Ainsi saint J. Damascène (*De Fide orthodox.*, IV, 13) appelle le changement eucharistique un événement surnaturel, suprarationnel (ὑπὲρ φύσιν, ὑπὲρ λόγον καὶ ἔννοιαν) ; il appelle encore surnaturel (ὑπὲρ οὐσίαν) la naissance du Christ, et surhumains ses miracles (ὑπὲρ ἄνθρωπον); c'est quelque chose que la puissance de Dieu seule opère (τῇ θεότητος ὑπερφύει δυνάμει).

[3] La grâce ne nous vient pas de nous, remarque saint Cyrille d'Alexandrie (*In Isai.*, XI, 1-3 (III, 313) ; II, 20 ; *In Joan.*, XIV, 20 (VII, 277), mais elle nous vient du dehors (καταπλουτεῖν ἔξωθέν τε καὶ ἐπάκτως). C'est un accroissement surnaturel (ὑπὲρ φύσιν ἀξίωμα *in Joan.*, I, 12. Ὑπερκόσμιον κάλλος, ὑπερ φύσιν ἁγιασμός, *in Matth.*, XI, 18 ; *Dialog. de Trinit.*, VI).

De là la distinction que le moyen âge faisait entre la *nature* et la *grâce : Naturale et gratuitum, indebitum, superadditum, status naturæ puræ et naturæ elevatæ*, d'après ce passage de saint Augustin (*Civit. Dei*, XII, 9) : *Deus condidit naturam, largitus est*

tin[1], ne réside pas seulement en Dieu, Dieu lui-même l'a mis dans les choses en créant celles-ci. Mais qu'une verge, un rameau desséché, poli, sans racine et sans communication avec le sol, fleurisse tout à coup et se couvre de fruits; qu'une femme stérile dans sa jeunesse, enfante sur ses vieux jours : ce ne sont plus là des effets qu'on puisse attribuer aux énergies de la nature, mais seulement à des causes cachées en Dieu. Comme l'idée de l'ordre se définit exactement par l'unité du but dans la diversité des moyens, il s'ensuit que le caractère du but assigné à l'homme, que sa destination en un mot, doit former le criterium d'après lequel on devra classer soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel, les facultés, les forces, les avantages et les qualités dont il dispose.

Or, le but assigné de Dieu à l'homme dans l'état primitif, et pour l'obtention duquel nous avons été réhabilités[2] en Jésus-Christ par la rédemption, ce but, c'est la vision de Dieu face à face. Mais cette vision est quelque chose d'essentiellement surnaturel, et qui surpasse la vertu naturelle de l'homme et de toute créature. La grâce est la récompense et le couronnement de

gratiam. — La première est, selon la remarque de saint Anselme (*De conc. præsc.*, I, 6), inséparable de l'homme, et la seconde peut en être séparée. Cf. Cyril. Alexand. *in Joan.*, XIV, 20.

[1] *De Gen. ad litt.*, IX, 17.

[2] Saint Paul consacre un long passage de son épître aux Romains (*Rom.*, V, 1) à démontrer que la rédemption est une réintégration de l'humanité dans son état primitif d'où le péché l'avait fait déchoir.

la foi[1]. La foi elle-même est un bien qui surpasse de beaucoup la connaissance naturelle que l'homme peut avoir de Dieu, et qui, étant quelque chose de surnaturel, est inaccessible à la nature laissée à elle-même, et ne peut être opérée que par la grâce[2]. Et l'essence de cette vision de Dieu, quelle est-elle? *Les âmes des bienheureux*, dit le concile de Florence[3], *voient Dieu dans la Trinité, tel qu'il est*, c'est-à-dire, qu'elles ne le voient pas seulement dans le miroir de la création, manière naturelle de connaître Dieu[4], ni dans le clair-obscur de la foi et partiellement[5], mais elles connaissent Dieu, comme elles en sont connues[6], parce que Dieu les élève à un haut degré de ressemblance avec lui[7]. Car qui connaît ce qui se passe dans l'homme, excepté l'esprit de l'homme qui est en lui? De même, nul ne connaît ce qui est en Dieu, excepté l'Esprit de Dieu[8]. C'est donc seulement par l'Es-

[1] *I Cor.*, XIII, 2. *Præmium fidei ista visio nobis servatur.* Augustin, *Civit. Dei*, XXII, 29.

[2] *Concil. Arausic.*, II, c. V, VII; *Trident.*, ses. VI, can. 4; *Joan.*, VI, 44; *Ephes.*, II, 8; *Act.*, XVI, 14; *I Cor.*, XIV, 7. Cf. Augustin, *De Prædestin. sanct.*, c. III.

[3] *Ann.* 1439; *Act.*, XXII.

[4] *Rom.*, I, 19. Il s'agit ici de la connaissance discursive de Dieu, qui s'élève de la créature au Créateur, par le procédé dialectique de l'analyse et de la synthèse.

[5] Présentement nous ne voyons que comme dans un miroir et en énigme, mais alors ce sera face à face. Maintenant je connais partiellement. (*I Cor.*, XIII, 12; *II Cor.*, V, 7.)

[6] Alors je connaîtrai comme je suis connu. *Ibid.*

[7] *I Joan.*, III, 2.

[8] *I Cor.*, II, 11.

prit divin que l'homme peut connaître les profonds mystères de la divinité; Dieu lui-même s'unira à l'âme humaine d'une manière mystérieuse et surnaturelle; l'homme connaîtra Dieu *tel qu'il est*[1]. Mais il n'y a pas d'idée de chose créée, encore moins d'image sensible qui puisse représenter Dieu d'une manière adéquate. Dans l'état de la vision béatifique, la créature devient avec Dieu un même esprit[2], elle participe de la nature divine[3], elle se transforme à son image[4]. Et en effet, toute connaissance n'est rien autre chose qu'une sorte de mariage spirituel[5]. La connaissance pleine, entière, immédiate, centrale de Dieu est le fruit d'un mariage mystique[6] de l'Esprit de Dieu avec l'esprit créé qui voit Dieu par Dieu et en Dieu. Comme nous voyons la lumière dans la lumière, ainsi les bienheureux contemplent l'éternelle splendeur de Dieu à la lumière de sa gloire[7].

A cette double connaissance de Dieu, correspond un double amour de Dieu, qui en est la conséquence pro-

[1] *I Joan.*, III, 2.

[2] *I Cor.*, VI, 17; *Joan.*, VI, 58.

[3] *II Petr.*, I, 4.

[4] *II Cor.*, III, 18.

[5] *Intellectus secundum hoc quod actu intelligit secundum hoc fit unum cum intellecto.* (S. Thom., *Summa theolog.*, I, qu. XXVII, art. 1.)

[6] *Apocalyp.*, XIX, 7, 9.

[7] *Deus est quo et quod intelligitur per visionem beatificam.* S. Thom., *C. Gent.*, III, 50. *Ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus.* Id., *Summa theolog.*, I, qu. XII, art. 4, 5. — *Contr. Hæres.*, IV, 20 : Ὥσπερ οἱ βλέποντες τὸ φῶς ἐντὸς εἰσὶ τοῦ φωτὸς, καὶ τῆς λαμπρότητος αὐτοῦ μετέχουσιν, οὕτως οἱ βλέποντες τὸν Θεὸν ἐντὸς γίνονται τοῦ Θεοῦ, μετέχοντες αὐτοῦ τῆς λαμπρότητος.

chaine, naturelle. L'Apôtre parle de l'amour naturel, lorsqu'il accuse les païens de ne pas rendre à Dieu le culte qu'ils lui devaient dans la mesure de la connaissance qu'ils avaient de lui [1]. Quant à l'amour surnaturel, il l'attribue à l'opération du Saint-Esprit répandu dans nos cœurs [2] : cet amour surpasse toutes nos conceptions [3]; il n'est pas seulement l'effet de notre intelligence naturelle, ni l'acte pur de notre liberté. Il forme la plus haute perfection [4] de la vie surnaturelle et son épanouissement suprême, laquelle vie plonge ses racines dans le terrain profond de la foi, étant l'œuvre du Saint-Esprit et l'effet de la grâce [5]. Par cet amour, l'homme, une créature, l'esclave de Dieu [6] par sa nature et infiniment éloigné de son créateur, l'homme contracte une liaison intime d'amour avec Dieu, et l'âme humaine devient l'épouse mystique de son Créateur. L'homme devient enfant de Dieu par l'effet de la grâce, car il ne l'est point par sa nature, et cette qualité n'appartient en vertu de la

[1] *Rom.*, I, 17 ; II, 14.

[2] *Ibid.*, V, 5 ; *I Cor.*, XIII, 1 ; *Gal.*, IV, 1.

[3] *Ephes.*, III, 16.

[4] *I Cor.*, XIII, 13. Présentement la foi, l'espérance, la charité, demeurent toutes les trois, mais la charité est la plus grande des trois.

[5] Le Fils unique qui est dans le sein du Père nous l'a fait connaître. (*Joan.*, I, 18.) — Dieu nous a révélé ces choses par son Esprit. (*II Cor.*, II, 10.)

[6] Comme la créature est esclave de sa nature, ce n'est que par la volonté de Dieu qu'elle est appelée à une dignité surnaturelle. Cyrill. Alex., *in Joan.*, XV, 9, 10, 14, 15; *in Luc*, XVII, 7.

nature qu'au Christ, Fils unique du Père[1]. N'étant plus simplement esclave, mais enfant de Dieu, l'homme devient héritier de Dieu avec celui qui est le premier-né entre ses frères[2]. S'il triomphe en Jésus-Christ et avec lui, il lui sera donné de s'asseoir sur un trône, comme Jésus-Christ lui-même est assis avec son Père sur son trône, après avoir vaincu[3]; il devient participant de la nature divine[4], il prend part à la victoire, au triomphe, à la béatitude du Christ qui n'est autre que la béatitude éternelle de Dieu même [5]. De même que les corps transparents, lorsqu'un rayon de soleil tombe sur eux, deviennent eux-mêmes lumineux et rayonnent d'un splendide éclat; ainsi les âmes qui portent en elles le Saint-Esprit et reçoivent sa lumière, deviennent elles-mêmes spirituelles. De là une joie sans fin, la ressemblance avec Dieu, et le comble de tous les biens, la divinisation[6].

Ainsi le bonheur surnaturel forme le troisième mo-

[1] Cyrill., *l. c.*; Augustin, *C. Maxim.*, III, 15; Gregor. Nyssen., *Orat.* III, *C. Eunom.*; Athanas., *Oratio* II, 3 *adv. Arian.*; *Joan.*, XVI, 15; XVII, 10; *Rom.*, VIII, 14-17.

[2] *Gal.*, IV, 7; *Joan.*, XV, 17; *Rom.*, VIII, 29; *I Joan.*, IV, 7.

[3] *Apocalyp.*, III, 21; *Luc*, XXII, 28.

[4] *II Petr.*, I, 4.

[5] *Jean*, XVII, 10 : Tout ce qui est à toi, est aussi à moi. *Luc*, XXII, 29 : Je vous préparerai un royaume, comme mon Père m'en a préparé un, afin que vous buviez et que vous mangiez à ma table dans mon royaume.

[6] S. Basil. (*De spirit. sanct.*) Sur la divinisation (θέωσις) de la créature comme fin dernière de celle-ci, voyez saint Denis l'Aréopagite, *Hierarch. ecclésiast.*, III, p. 200; S. Athan., *De Incarn.*, I, p. 108; *Orat.* II, *C. Arian.*; S. Grégoire de Naz., *Orat.* VII, 22; S. Cyrill. d'Alexand., *De Trinit. Dialog.*, VII, 1097; VIII, 197,

ment dont se compose le but total de la vie surnaturelle de l'homme. Une connaissance surnaturelle, un amour surnaturel, une félicité surnaturelle, voilà en un mot la vie des âmes élevées jusqu'à la dignité d'une ressemblance avec Dieu, transfigurées [1] à l'image de Jésus-Christ et de Dieu. Une lumière intellectuelle pleine d'amour, un amour du souverain bien plein de joie, et une joie qui surpasse tout :

Luce intellettual piena d'amor,
Amor di vero ben pien di letizia,
Letizia che transcende ogni dolzore [2].

Que cette vie, cette société de l'homme avec Dieu, cette participation de son intelligence et de son bonheur soit une condition essentielle de sa nature, lui vienne de son fond et qu'il y ait un droit quelconque, qui osera jamais l'affirmer ? La créature peut-elle mériter, elle qui n'est qu'une servante dans la maison de Dieu, peut-elle même concevoir le désir que le Père de famille, l'Eternel, l'adopte pour son enfant et l'égale en dignité à son Fils ? Si cette vie divine était naturelle à l'homme, il faudrait [3] dire

592, 609 ; IX, 108, 248 ; S. Hilaire, *De Trinit.*, IX, 4, 5 ; X, 7 ; S. August., (*Psychologie métaphysique de S. August.* par Gangauf, p. XXXII) ; S. Bernard, *serm.* 77, 83 *in Cantic.*

[1] *Rom.*, VIII, 29 ; *II Cor.*, III, 18.

[2] Dante, *Parad.*, XXX, 40. Cf. S. Thom., *C. gent.*, III, 63.

[3] *Dicti sumus filii gratia, non natura nati ; ideo Unigenitus est Filius, quia quod est secundum divinitatis suæ naturam, hoc est natus Filius..... Homo, quia non est unius ejusdemque substantiæ, non est verus filius et ideo fit gratia filius, quia non est natura. Cont. Maxim.*, c. XV. Cf. Gregor. Nyssen., *C. Eunom.*, *Orat.* III. — Le serviteur, dit quelque part saint Thomas, peut par son

alors que Dieu ne possède rien de plus que ce qu'il a donné dans l'acte de la création[1], qu'il n'a plus aucun don qu'il puisse accorder librement et par amour à sa créature et qu'il s'est épuisé dans la création. La vie divine à laquelle l'homme est appelé trouve un commencement d'expression sensible et de manifestation visible dans l'immortalité d'abord accordée à notre premier père, mais elle se trouvera pleinement réalisée dans la résurrection et la glorification des corps, qui aura lieu à l'exemple de la résurrection et de la glorification de notre Rédempteur, du Premier-né d'entre ses frères, du Premier ressuscité d'entre les morts, à la fin du monde, au jour où sera close l'histoire de l'humanité sur la terre.

Cette vocation surnaturelle avec son système correspondant de moyens, de grâces et d'avantages, constitue donc en vérité un monde nouveau, dans lequel la grâce fit entrer le premier homme, et toute sa race en lui et par lui; c'est une seconde création qui procède de la puissance du Saint-Esprit[2]. Car d'élever l'homme à la justice surnaturelle, c'est la même chose que de rappeler un mort à la vie[3]; c'est même plus, selon la remarque de saint Augustin[4] que de créer le ciel et la terre. On voit

travail mériter un salaire, mais jamais un droit égal à celui du fils de la maison.

[1] *Lumen gloriæ non posset esse naturale creaturæ nisi creatura esset naturæ divinæ.* S. Thom., *Summa theolog.*, qu. XII, art. 5 ad 3.

[2] *Veni Creator spiritus,* Hymn. eccl.

[3] Cyrill. Alexand., *De spiritu sanct.*, c. XXIII.

[4] *Serm.* LXXII *in Joan.*

par là ce que valent les accusations élevées contre la doctrine catholique par les auteurs protestants qui ne veulent voir dans cette doctrine de la nature et de la grâce qu'un *mécanisme externe, un dualisme, une barbarie, une tendance pélagienne*[1]. Que ce qu'il y a dans l'homme de créé et d'essentiel n'a pu se perdre par un acte libre, que la participation de la créature à ce qui n'appartient naturellement qu'à Dieu seul ne peut en aucune façon être quelque chose de naturel, c'est là une vérité si évidente qu'elle s'est forcément imposée aux théologiens les plus intelligents de cette confession[2]. La grâce n'est pas un moment nécessaire dans le développement naturel de l'homme, mais il ne s'ensuit pas qu'elle soit liée comme mécaniquement à sa nature intelligente; c'est au contraire un principe énergique, un principe vivant qui pénètre la nature jusque dans ses fibres les plus intimes et jusque dans la moelle de son essence; c'est une force vitale d'un ordre supérieur[3], qui s'empare de toutes les facultés intellectuelles et morales même des plus humbles de l'homme et qui façonne celui-ci à l'image de Jésus-Christ pour former le nouvel homme; c'est quelque chose qui se surajoute à la nature (ἔξωθεν τῆς οὐσίας *superadditum*), mais qui la complète en même temps (*naturæ complementum*), tandis qu'elle l'élève à la plus

[1] Martensen, *Dogmatik*, p. 129; Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, II, p. 350.

[2] Cf. A. Schweizer, *Dogmatik*, p. 399, et déjà auparavant Calixt, Neander, Nitzsch, Lucke, etc. Ceux de l'école rationaliste ont simplement rejeté la doctrine de leur confession.

[3] *Joan.*, IV, 14; VI, 35; XV, 4. Cf. p. 45.

haute dignité dont elle soit capable, et qu'elle apaise d'une manière parfaite et qui dépasse toute imagination le désir qui pousse la créature vers Dieu[1].

Toute cette question des rapports du naturel et du surnaturel, saint Thomas l'a traitée avec sa concision et sa profondeur habituelle : « Aucune activité », dit-il[2], « ne « peut s'étendre plus loin que le pouvoir de sa nature « agissante ; il est donc nécessaire, pour que l'activité « d'une nature puisse dépasser son pouvoir propre, que « cette nature soit dans une certaine mesure élevée au-« dessus d'elle-même. Il est donc impossible que celui « qui n'a pas obtenu, par la régénération intellectuelle, « une existence divine, produise des actes divins. Ainsi « donc il faut nécessairement que la première grâce, qui « est accordée à l'homme avant tout mérite de sa part, « soit une grâce qui élève l'essence de l'homme jusqu'à « une certaine existence divine, c'est pourquoi la grâce « est principalement définie un don qui ennoblit l'essence « de l'âme. — A la vérité Dieu aime toutes ses créatures « en tant qu'il leur accorde un bien créé ; mais il a pour « l'homme un autre amour, c'est-à-dire cet amour sur-« naturel qui est l'amour dans un sens éminent, amour « qui ressemble à l'amitié, et par lequel Dieu aime sa « créature non plus seulement comme l'ouvrier, son « œuvre ; mais avec la tendresse intime de l'amitié, « comme un ami aime son ami, de telle sorte qu'il

[1] Cf. S. Thom., *Summa theolog.*, I, qu. II, art. 1, ad 1 ; qu. XII, art. 1.

[2] *In II Distinct.*, XXVI, qu. I, art. 3. *Summa theolog.*, I, II, qu. CIX, art. 1.

« l'élève à la participation de sa propre jouissance, et « qu'il fait consister sa gloire et son bonheur en ce qui « fait la gloire et le bonheur de Dieu même. Or, tel est « l'amour que Dieu a pour les saints; et l'efficacité de « cet amour, c'est proprement la grâce, bien que dans « un sens impropre tous les dons naturels puissent aussi « se nommer des grâces, puisqu'ils sont accordés gratui- « tement et avant tout mérite[1]. C'est là cet amour particu- « lier par lequel Dieu élève la créature intelligente à la « participation du bien éternel et divin qui est lui-même. « La grâce est donc quelque chose de surnaturel dans « l'homme[2]. — Le don de la grâce est au-dessus de toute « nature créée, puisqu'il n'est rien autre chose qu'une « participation à la nature divine qui est au-dessus de « toute nature... Dieu seul peut donc accorder la grâce, « parce qu'il peut seul diviniser la créature, en l'admet- « tant dans la communion de la divine nature par une « participation de sa ressemblance[3] ».

La différence est donc bien marquée entre l'amour de la créature pour la créature, et l'amour de Dieu pour sa créature, à laquelle il daigne communiquer ce qu'il a de meilleur et de plus sublime. Nous nous aimons entre nous pour le bien qu'un autre possède et parce que nous voyons en lui quelque chose qui nous attire et nous enchaîne. Tel n'est pas l'amour de Dieu. Dieu nous donne tout d'abord ce qui nous met en droit d'être aimés de lui,

[1] *Ibid.*, art. 2, ad 2.

[2] *Summa theolog.*, I, II, qu. cx, art. 1.

[3] *Ibid.*, qu. cxii, art. 1.

ce qui nous rend dignes de son amour. Il répand sur l'âme les trésors de sa sainteté, il lui donne la *robe nuptiale* de la grâce, qui la revêt tout entière, il la pare d'une beauté céleste, dont l'éclat est si grand que Dieu lui-même conçoit de l'amour pour elle, qu'il désire faire en elle sa demeure, qu'il l'aime enfin d'un amour semblable à celui qui lui fait dire : C'est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis ma complaisance; de l'amour d'un fiancé qui soupire pour sa fiancée ; d'un amour enfin qui ne se trouve pas satisfait tant qu'il n'est point parvenu à l'union la plus intime [1].

Ainsi toute la dignité et la grandeur de l'homme se montre dans cette doctrine de son état primitif et surnaturel, et de sa destination première, destination que la révélation seule nous a fait connaître, et qui, sans elle, serait demeurée pour nous *un mystère caché de toute éternité* [2]. La grâce fait plus qu'exciter et développer en nous les forces naturelles, elle n'est pas simplement quelque chose d'étranger qui reste dans l'âme. De même que le souffle de Dieu anima le corps qui avait été formé du limon de la terre, de même l'esprit de sanctification est le principe d'une vie nouvelle, d'une vie supérieure et divine, qui pénètre dans l'âme et la divinise, comme le rayon de soleil pénètre et illumine l'atmosphère, comme le feu communique au fer sa chaleur et son éclat;

[1] Cf. Suarès, *De gratia*, l. V, p. III; l. VI, c. I seqq. et S. Tom., *C. gent.*, III, 150. *Summa*, I, II, qu. CX, art. 1. Je suis en eux et vous en moi, afin qu'ils soient réunis en un. (*Joan.*, XVII, 23.)

[2] *Ephes.*, III, 9.

ainsi le soleil de la grâce pénètre, illumine, échauffe notre sombre et froide nature terrestre, qui devient ainsi toute lumineuse et semblable au soleil. Et tel que l'olivier sauvage lorsqu'il est enté d'un rameau d'olivier franc, se modifie et se corrige et porte de doux fruits [1] ; ainsi la nature humaine, dans laquelle l'Esprit-Saint a établi sa demeure, se trouve ennoblie jusqu'à produire des œuvres d'une dignité supérieure et vraiment divine. C'est là cette semence de Dieu déposée en nous, et qui, cachée sous cette écorce mortelle, croît, se développe de plus en plus, jusqu'à ce que, l'enveloppe terrestre venant à tomber, elle s'épanouisse dans tout son éclat au sein de la gloire du Père.

Ainsi l'enseignement catholique sur l'état primitif et le paradis offre un moyen terme, juste et vrai, dans lequel les doctrines extrêmes, où s'est égarée la pensée humaine non éclairée par la révélation, peuvent trouver leur conciliation et leur accommodement. L'abstrait déisme ou rationalisme creuse entre la créature et le créateur un abîme infini, infranchissable [2]. Le panthéisme au contraire, dans la double forme qu'il prend de la spéculation pure ou du faux mysticisme, égaré par un sentiment certainement profond, mais vague et mal défini de la nature humaine et de ses aspirations, veut que la

[1] *Rom.*, XI, 24.

[2] Saint Thomas combattait déjà cette doctrine, *Summa theolog.*, I, qu. XII, art. 1. Cf. *De veritate*, qu. VIII, art. 1 : *Quidam erraverunt dicentes, Deum per essentiam a nullo unquam intellectu creato videri posse*. Cf. *C. gent.*, III, 50. La démonstration donnée en cet endroit de la possibilité de la vision divine, a été prise faussement par les jansénistes, dans le sens d'une aptitude naturelle à cette fin.

destinée de l'homme et sa dernière fin soit de devenir une même chose avec Dieu et de se perdre en lui. Ainsi l'histoire de la philosophie, non moins que celle des fausses religions, nous offre le spectacle constant d'une oscillation perpétuelle entre ces deux systèmes extrêmes et opposés : on y voit l'homme représenté tantôt comme un simple animal, un vil atome de poussière qui ne se détache un instant de la masse terrestre que pour y retomber bientôt tout entier, tantôt comme une portion de Dieu destinée à rentrer en Dieu pour s'éteindre en lui [1]. Nous sommes destinés à nous changer complétement en Dieu, enseignait maître Eckhart, [2] « comme « dans le sacrement d'Eucharistie le pain est changé au « corps de Jésus-Christ ». — « En s'anéantissant, l'âme « retourne à son origine qui est l'essence de Dieu.., et ce « ne sont plus alors deux êtres unis ensemble, mais un « seul et même être », dit Molinos [3] exactement comme le poëte du soufisme, Dschelaleddin Rumi [4] : « A toi esprit « dégagé de moi et d'elle, salut et bonheur, tu n'es plus « homme, tu n'es plus femme, encore une fois salut, à « toi ! L'homme et la femme confondus dans l'unité, c'est « l'être primordial. L'un absorbe en soi le multiple, et « l'univers, un jour, sera tout entier dans l'unité par-

[1] Traduction littérale d'un passage du *Nirvana* du *Bouddhisme*. Sur le panthéisme spéculatif de Spinoza, de Hegel, voyez tom. I, p. 223, et particulièrement L. Feuerbach. III, p. 13. Sur le panthéisme dans l'Islam, voy. Tholuck, Soufisme, ou *Développements du mysticisme oriental.* Rosen, *Misnevi*, 1849.

[2] Condamné en 1329.

[3] *Inter propos. damn. ab Innoc. XI, prop.* V.

[4] *Loc. cit.*, p. 87.

« faite. Maintenant chaque esprit aspire à l'anéantisse- « ment dans la contemplation ».

Selon l'enseignement de l'Eglise, l'homme ne doit chercher sa fin dernière ni dans une séparation absolue et un éloignement éternel à l'égard de Dieu, ni non plus dans une transformation entière et dans une unité substantielle avec Dieu; mais il trouve la perfection suprême de sa nature dans une intime et mystique union avec Dieu qui l'attire à soi par sa grâce, qui réside en lui comme dans un temple, qui lui envoie son esprit [1]; qui par sa présence le pénètre de ses clartés glorieuses et l'unit à soi par le lien d'un ineffable amour [2]; qui, plongeant la

[1] S. Thom., *Summa theolog.*, I, qu. XLIII, art. 3. *C. gent.*, IV, 21 : *Quia effectus divini non solum divina operatione esse incipiunt, sed etiam per eam tenentur in esse, nihil autem operari potest ubi non est (oportet enim operans et operatum in actu esse simul, sicut movens et motum); necesse est ut ubicumque est aliquis effectus Dei, ibi sit et ipse Deus effector. Unde cum charitas, qua Deum diligimus, sit in nobis per Spiritum sanctum, oportet, quod ipse etiam Spiritus sanctus in nobis sit, quandiu charitas in nobis est.* C'est la doctrine unanime des théologiens, fondée sur le témoignage explicite de la sainte Ecriture (*Rom.*, V, 5; VIII, 15; VIII, 26), que le Saint-Esprit établit sa demeure dans les âmes justes, leur conférant une consécration divine, une dignité surnaturelle, et les pénétrant plus intimement qu'un vêtement ne s'imprègne des odeurs du parfum le plus subtil. Cf. Iren., *C. Hær.*, IV, 21; II, 32; III, 17; Cyrill. Alex. *in Ps.* XLVI, 9, tom. II, 1056; tom. VIII, 592; VIII, 569; III, 1144; Cyrill. Hieros., *Catech.*, XVII; Basil., *adv Eunom.*, III, 4; *De spirit. sto.*, c. IX; Petav., *De Trinit.*, l. VIII, 4-7. Cf. S. Thom., *loc. cit.*, et Suarès (*De Trinit.*, XXII, 5), qui signalent l'opinion contraire comme une *erreur dans la foi*. La doctrine qui enseigne la triple présence de Dieu dans l'ordre naturel, *per potentiam, præsentiam, essentiam*, n'a rien de commun avec le panthéisme (il est présent, *per modum causæ efficientis*, et non pas *formalis*. Cf. Thom., *loc. cit.*, I, II, qu. CX, art. 1, ad 2), et l'on en doit dire autant de cette nouvelle présence plus divine encore du Saint-Esprit dans l'âme des justes.

[2] *Rom.*, VIII, 26.

créature dans le torrent du divin amour et de la vie divine, la divinise entièrement.

Or, cette fin dernière de l'homme lui vient de la grâce, et ce n'est pas un développement dont le germe soit contenu dans la nature humaine. Comme nous le verrons par la suite, cette distinction nette des deux ordres est d'une importance décisive pour la solution exacte de toutes les questions ultérieures. Elle nous fournit l'unique point de vue d'où nous puissions comprendre le développement de l'humanité après sa déchéance et la perte de son état de grâce originelle. Elle nous permet d'apprécier exactement la vie intellectuelle et morale de l'humanité considérée dans son ensemble. Tandis que la doctrine des protestants détruit la nature, tout en ayant l'air de l'élever, anéantit la raison et la moralité et se met en contradiction avec l'histoire et la philosophie, et que de son côté le rationalisme sape les fondements du christianisme, en niant la grâce ; nous voyons au contraire, par l'enseignement catholique, s'établir la plus pure et la plus sublime harmonie dans laquelle viennent se fondre la raison avec la foi, la liberté avec la grâce, la nature avec le surnaturel, dans laquelle gloire est rendue à Dieu comme il convient, sans que l'homme soit exalté ni rabaissé outre mesure, dans laquelle enfin la grâce est honorée, mais sans que la nature soit niée ni étouffée.

NOTES ADDITIONNELLES

DU CHAPITRE SIXIÈME.

Le souvenir du paradis et d'un état de bonheur primitif se retrouve principalement chez les Parsis. Yima, fils de Vivanghvat, régnait autrefois sur la terre, alors exempte de tout mal. En ce temps-là il n'y avait ni hiver glacial, ni été brûlant, ni ténèbres, ni mort. Il construisit un paradis par l'ordre d'Ormuzd, où il déposa les germes de toutes choses avec des hommes choisis. Ce séjour ne connaissait ni la mort ni la corruption, une lumière éternelle y brillait, et les hommes y vivaient de la vie la plus délicieuse [1]. Les Indiens parlent du mont Mérou, ou montagne du milieu, qui était dans le paradis. Il était planté de beaux arbres, sillonné d'agréables ruisseaux, et de toute part y retentissait le chant des oiseaux. Quatre grands fleuves en sortaient pour se diriger vers les quatre régions du ciel. Sur son sommet est la demeure de Shiva et d'Indra, que fréquentent les bienheureux; là croît l'arbre de l'immortalité [2].

[1] Pour les pièces justificatives, voir Dœllinger, *Paganisme et judaïsme*, p. 368; Luken, *loc. cit.*, p. 80; Roth, *Sage vom Dschemschid in der deutsmorgenlænd. Zeitschrift*, 1850, p. 4. *Sur les légendes paradisiaques*, voir surtout Jul. Braun, *Ausland*, 1862.

[2] *Asiat. Originalschr.*, I, p. 321; Ritter, *Asien*, I, p. 7. Cf. Strab. XV, p. 250; De Bohlen, *das alte Indien*, t. I, p. 12, 210.

Les Chinois mettent la montagne du paradis sur le Kouen-Loun, dans la chaîne de Tienschang. Au milieu de la montagne se trouve un jardin où jaillit la source de l'immortalité; ceux qui s'y abreuvent ne meurent plus. Elle se partage en quatre fleuves. De ce jardin est sortie la vie [1]. Chez les Grecs, le jardin des Hespérides est situé sur le mont Atlas avec l'arbre merveilleux et ses fruits d'or. Une enceinte de murailles le protége, et un dragon le garde. Il est encore habité par des hommes pieux et bienheureux d'antique race, les Atlantides ou Hyperboréens, qui vivent sous un ciel toujours serein et un très-doux climat, ne connaissent ni la discorde, ni la maladie ni la mort. C'est pourquoi on les nomme *Macrobiens* [2], c'est-à-dire qui vivent longtemps.

« Dieu », dit Platon [3], en parlant des premiers ancêtres de notre race, « était leur pasteur..... Ils se nourrissaient des fruits des arbres que la terre leur offrait d'elle-même en abondance et sans culture. Ils vivaient ordinairement à ciel ouvert, sans vêtements et sans lits, car la douceur constante de la température ne les incommodait jamais, et l'épais gazon dont la terre était couverte leur offrait une couche moelleuse et toujours prête. Les animaux n'avaient rien de sauvage, ils ne se dévoraient pas les uns les autres, et par conséquent la discorde et la guerre ne se voyaient nulle part. Tels et beaucoup plus nombreux encore étaient les avantages de cet ordre de choses. Voilà quel genre de vie menaient les hommes sous Chronos ».

[1] *Mémoir. concern. les Chin.*, I, 106; Windischmann, *die Philosophie im Fortgange der Welgeschichte*, I, p. 206.

[2] Diodor., III, 54; Pline, *Histor. nat.*, IV, 12; Apollod. Bibli., II, 5; Pausan., I, 18; V, 7; X, 5.

[3] *Politic.*, p. 271.

e péripatéticien Dicéarque [1] ne parle pas autrement que Platon :

« Les premiers hommes », dit-il, « qui étaient plus près des dieux, vivaient dans un état de perfection et de bonheur, ce qui a fait mériter à leur temps le nom d'âge d'or ».

Nous retrouvons encore les mêmes traditions chez les Chinois :

« Partout », racontent-ils, « la terre produisait tout d'elle-même. Les animaux paissaient librement en troupeaux dans les champs, tous les fruits germaient d'eux-mêmes du sein de la terre. On pratiquait la vertu et on vivait dans l'innocence. Rien alors ne pouvait nuire à l'homme, rien ne pouvait lui donner la mort [2] ».

Même tableau chez les Indiens dans la tradition des quatre âges du monde, dont le premier est l'âge du bonheur et de la vertu.

« La satiété fit tomber les hommes dans l'orgueil, et Zeus, irrité contre eux, détruisit cet ordre de choses, et les condamna à une vie pénible et laborieuse [3] ».

D'après la doctrine zendique, Ormuzd régnait seul durant le premier âge du monde. La première terre qu'il créa était un séjour d'abondance et de délices, c'était la terre d'Iran. Là régnait Dschemchid, le vieux roi ; lui et les premiers hommes adoraient Hom (l'arbre de vie), et prenaient de ses fruits tant qu'ils voulaient. Dès son entrée dans le royaume de la lumière, Ahri-

Ap. Varro, *De re rustic.*, I, 2. Cf. Euseb., *Præpar. Evangel.*, I, 8 ; XII, 13.

[2] Luken, *loc. cit.*, p. 90.

[3] Strab., XV, 8.

man donna la mort au premier homme[1]. Chez les Egyptiens, le paradis est une île et en même temps une montagne escarpée, où est né Osiris. Là sont des prairies, des arbres toujours chargés en même temps de fleurs et de fruits, ainsi que des sources qui épanchent leurs eaux abondantes sur toutes les contrées du monde. Les Macrobiens habitent ce séjour. C'est là qu'Osiris découvre la vigne, et Isis, sa sœur et sa femme, le froment[2]. Hésiode décrit le premier âge, celui de Chronos, l'âge d'or[3] :

« Chronos régnait alors, car il était avant le ciel. Ses sujets vivaient tels que des dieux, l'âme toujours sereine, sans connaître ni la peine, ni la douleur, ni les incommodités de la vieillesse. Ils goûtaient une joie sans mélange, dominaient sur les bêtes des champs ; et, chéris des dieux, ils s'endormaient tranquillement dans leur sein au soir de leur vie. Ils n'avaient point à redouter la pauvreté, et la terre leur prodiguait ses fruits sans mesure et sans culture. Ils faisaient en paix leur œuvre selon leur bon plaisir, dans l'abondance de tous les biens », etc.

Viennent ensuite les tableaux des âges suivants : âges d'argent, âge d'airain, âge de fer. Ces peintures poétiques ont été reproduites par Ovide[4], Virgile[5], Juvénal[6], Tibulle[7], Lucrèce[8].

[1] Plutar., *De Is. et Osir.*, 47; *Bundehesch*, 1 et 3; Kleuker, *Zend-Avesta*, III, 53.

[2] Diodor., I, 14; III, 68.

[3] *Opp. et dies*, 113 seqq. Cf. *Theogon.*, 521 seqq.

[4] *Metamorph.*, I, 89.

[5] *Enéid.* VIII, 315 seqq.; *Georg.*, I, 125 seqq. Cf. *Eclog.*, IV.

[6] *Satir.*, VI.

[7] *Eleg.*, I, 3.

[8] *De rerum natur.*, V, 923.

Cette tradition des quatre âges commune à tous les peuples de la race indo-germanique, nous la retrouvons chez les Germains merveilleusement exprimée en figure romantique. Il est question dans l'Edda d'un âge d'or et d'un commerce plus intime des dieux avec les hommes, encore innocents. Après que les dieux eurent indiqué au soleil et à la lune leur place, assigné leur cours aux étoiles et donné un nom à la nuit et à la nouvelle lune, se réunissant dans la plaine de l'Ida, « ils se bâtissaient « des maisons et des palais ; ils construisaient des four- « naises, travaillaient l'airain, fabriquaient des pinces et « des tenailles brillantes. Ils jouaient aux dés dans « leurs demeures heureuses. Ils ne manquaient jamais « d'or.....[1] »

De semblables traditions se retrouvent, ainsi que l'ont constaté les recherches les plus récentes, chez quelques peuplades de la race nègre[2], chez les Indiens de l'Amérique du Nord[3], chez les Mexicains principalement, qui ont conservé comme les Grecs le souvenir d'un âge d'or primitif, contemporain de leur premier père, Quetzalcoalt[4], et jusque chez les insulaires de la mer du Sud[5].

[1] Paroles de la Woluspa dans la vieille Edda, Simrock, *Mytholog.*, p. 52. *La légende du Saint-Gral*, se rattache aussi aux plus critiques traditions.

[2] Luken, *loc. cit.*, p. 110.

[3] Franklin, *deuxième voyage sur les côtes de la mer polaire.*

[4] Clavigero, *storia del Messic.*, II, p. 11.

[5] Kotzebue, *Reise um die Welt*, 1823-26, t. II, p. 88.

CHAPITRE VII.

LA CHUTE ET LE PÉCHÉ ORIGINEL.

Le récit biblique. — Le premier péché est un péché réel. — Objections. — Nécessite de la tentation et sa nature. — Le serpent satanique. — Satan. — Satan considéré comme la plus haute personnification du mal. — Satan selon les doctrines rationaliste et panthéiste. — Marche progressive de la tentation et du péché. — Châtiment infligé au serpent, à la femme, à Adam. — Transmission du péché d'Adam à sa race. — La Bible et les mythes des divers peuples. — La philosophie sur la question de l'origine du mal. — Solution pélagianiste, rationaliste, préexistentianiste, panthéiste. — Saint Augustin et saint Thomas d'Aquin. — Doctrine de la prétendue réforme touchant le peché originel. — Le dogme catholique. — Définition précise du péché originel. — La solidarité appuyée sur le fondement de l'unité de race. — Les enfants non baptisés. — Le péché et la rédemption.

L'état primitif de l'homme, tel que la sainte Ecriture nous le dépeint dans le lieu de délices qu'elle nomme le paradis, se caractérise principalement par la sainteté et la justice. Revêtue de la grâce sanctifiante et brillant d'une céleste beauté, son âme n'était troublée d'aucune passion coupable ; son corps était tout florissant d'une jeunesse et d'une force qui devaient toujours durer, entretenues qu'elles étaient par l'aliment sacramentel que produisait l'arbre de vie. L'homme vivait habituellement dans la conversation et la jouissance de Dieu. Cet état était l'effet de la grâce, mais d'une grâce qui imposait une tâche et un devoir à remplir. L'homme devait cultiver le paradis, il devait surtout s'édifier et se perfectionner

lui-même en embrassant avec amour la volonté de Dieu pour la pratiquer librement. C'est pourquoi un commandement lui fut prescrit afin que sa liberté fût mise à l'épreuve[1], et qu'en acceptant la condition que Dieu lui donnait il montrât par sa conduite devant toute la création qu'il reconnaissait et confessait le souverain domaine du Créateur.

Mais cette épreuve, le premier homme ne sut pas la subir avec succès, il tomba, et sa chute le précipita des hauteurs surnaturelles de la grâce où son Créateur l'avait placé. Et comme il n'était pas seulement un homme, mais *l'homme;* non-seulement un individu, mais le chef de la race; comme il était à la fois individu et espèce, sa chute n'a pas été un événement individuel et particulier, ç'a été la chute de *l'homme,* la chute du genre humain. Chef du genre humain, Adam avait été en même temps constitué par la volonté de Dieu chef de l'humanité élevée tout entière en lui jusqu'à l'ordre surnaturel de la grâce; et avec l'héritage corporel qu'elle devait recevoir de lui par la naissance, cette humanité devait encore recueillir un autre héritage plus éminent, celui de l'esprit; et même, avec l'héritage spirituel, l'héritage divin par la régénération. L'unité du genre humain, unité de corps, unité d'esprit, est une chose voulue de Dieu; aux yeux de Dieu l'humanité est *une.* L'unité naturelle de la race devait servir de base à l'unité surnaturelle de la grâce[2]. Donc dans la personne d'Adam toute l'humanité est tom-

[1] Cf. Grégor. Naz., *Orat.* XXXVIII.

[2] *Rom.*, XII, 5; *Ephes.*, I, 23; I, 10.

bée des sommets de la faveur surnaturelle et de la grâce divine, toute l'humanité a péché. L'origine, l'essence et les suites du premier péché ainsi que sa transmission à toute la race humaine, formeront l'objet de ce chapitre.

Et d'abord, que se passa-t-il? La sainte Ecriture nous raconte l'histoire du premier péché avec une simplicité si claire et si limpide, qu'elle laisse apercevoir à l'œil le moins exercé toute la profondeur de la pensée. L'histoire du premier péché est l'histoire de tous les péchés, l'histoire du péché en général. L'esprit qui réfléchit saisit là comme sur le fait la nature et l'essence du péché depuis son premier germe jusqu'à son entier développement ; il s'agit d'un événement historique et réel, et néanmoins il symbolise la marche de l'œuvre du péché depuis son commencement jusqu'à sa fin. Citons les propres paroles de la Bible. « Et le serpent était le plus rusé de tous les « animaux des champs, que le Seigneur Dieu avait faits, « et il dit à la femme : Est-il réellement vrai que Dieu « vous a dit que vous ne deviez pas manger de tous les « arbres du jardin ? Et la femme répondit au serpent : « Nous mangeons du fruit des arbres du jardin, seule« ment à propos du fruit de l'arbre qui est au milieu du « jardin, Dieu nous a dit : Vous n'en mangerez pas, et « vous n'y toucherez pas de peur que vous ne mouriez. « Et le serpent dit à la femme : Vous ne mourrez point ; « mais Dieu sait que du jour où vous en mangerez, vos « yeux s'ouvriront et que vous serez comme Dieu, con« naissant le bien et le mal. Et la femme vit que l'arbre « était bon à manger et agréable à voir et désirable, « puisqu'il donnait l'intelligence, et elle prit de son fruit « et elle en mangea et elle en donna aussi à son mari, et

« il en mangea. Et leurs yeux s'ouvrirent à tous deux, et « ils s'aperçurent qu'ils étaient nus, et ils cousirent des « feuilles de figuier ensemble et ils s'en firent des cein- « tures. Et ils entendirent la voix de Dieu, le Seigneur, « qui vint dans le jardin à l'heure du vent du soir, et « Adam se cacha avec sa femme de devant Dieu parmi « les arbres du paradis. Et le Seigneur Dieu appela Adam « et il lui dit : Où es-tu ? Et il répondit : J'ai entendu ta « voix dans le jardin et j'ai eu peur, parce que je suis « nu. Et il répondit : Qui t'a dit que tu étais nu ? As-tu « mangé de l'arbre dont je t'avais dit : Tu n'en mangeras « pas ? Et Adam répondit : La femme que tu m'as donnée « pour compagne, m'en a donné et j'en ai mangé. Et « le Seigneur dit à la femme : Pourquoi as-tu fait cela ? « Et la femme dit : Le serpent m'a trompée et j'en ai « mangé[1] ».

La première question qui se présente est celle-ci : avons-nous dans ce récit une simple idée, une simple définition du péché, présentée sous une sorte de déguisement historique, ou bien un événement réel ? Nous sommes bien éloignés de nier, comme nous l'avons déjà déclaré, le profond symbolisme de ce passage. Mais il y a là autre chose qu'un symbole, ce symbole est un fait réel, et le fait est lui-même un symbole. Cependant ce qu'il est convenu de nommer la critique, c'est-à-dire l'incrédulité alléguant une fin de non-recevoir, déclare hautement qu'il est impossible de prendre cette histoire au pied de la lettre et comme le récit d'un fait réel, par

[1] *Gen.*, III. 1-13.

la raison que le fait serait indigne de Dieu et de l'homme. « Comme relation d'un événement réel », dit Strauss[1], « ce récit soulève de graves difficultés. La principale dif« ficulté, c'est l'épreuve sans but à laquelle Dieu aurait « soumis l'homme. Quand on demande pourquoi Dieu « aurait privé l'homme d'une jouissance innocente et « par une pure fantaisie de sa part, l'Eglise répond que « l'homme devant se former sous le rapport moral dans « le paradis, il fallait qu'il eût un objet qui fût pour sa « nature morale une occasion de développement. Mais, « peut-on demander avec raison, est-ce que Adam ne « vivait pas avec Eve ? Et dans ces conditions, les occa« sions de s'exercer aux devoirs sociaux pouvaient-elles « lui manquer ? Pourquoi Dieu ne laissait-il pas le pre« mier homme aux prises avec ces devoirs de nature ? « Pourquoi ne donnait-il pas à quelqu'un de ces devoirs « la sanction d'un précepte positif, dont l'homme aurait « pu du moins comprendre la raison et la justice ? Pour« quoi y substituer un commandement qui, n'ayant « d'autre fondement que le caprice et le bon plaisir, « était fait pour entraîner l'homme à une prévarication ? « qu'à cette tentation si naturelle vînt s'ajouter le men« songe et la séduction de Satan, la chute de nos premiers « parents était inévitable. Et si l'homme ne se contenta « point d'un commandement qui le traitait comme un « être sans intelligence ni liberté, puisqu'il lui était im« posé sans aucune raison à l'appui, loin de lui en faire « un crime, ne doit-on pas au contraire l'en louer et y « voir une preuve de sa nature intelligente ? Dieu, qui

[1] *Glaubenslehre*, t. II, 27.

« est l'esprit et la raison même, devait nécessairement se « conduire d'une façon libérale et raisonnable envers « une intelligence créée à son image, ce n'était donc pas « de lui que pouvait émaner un tel commandement, il « ne pouvait venir que d'un sulbaterne brutal, jaloux de « faire peser sur ses inférieurs le joug d'une autorité sans « limite ».

Nous résumerons notre réponse dans les trois questions suivantes : L'épreuve du premier homme était-elle digne de Dieu et de l'homme ? L'épreuve par le moyen d'une défense positive était-elle digne de Dieu et de l'homme? L'objet de cette défense positive était-il digne de Dieu et de l'homme ?

La réponse à la première question s'offre d'elle-même. L'homme lui-même éprouve les objets dont il se sert, pour mettre en lumière leur nature et leur valeur intime. Dieu éprouve l'homme, afin que l'épreuve montre ce qu'est l'homme, ce qu'il veut, ce à quoi il tend, ce dont il est capable. L'épreuve, la tentation doit avoir lieu ; elle est la conséquence nécessaire d'une liberté bornée, la condition essentielle de la vraie moralité. Elle met l'homme en demeure de se déclarer pour ou contre Dieu, parce que l'homme est une personne libre et responsable. « Celui qui aura été éprouvé et trouvé juste, « jouira d'une gloire éternelle[1] ». « Celui qui vous a « créé sans vous », dit saint Augustin, « ne veut pas vous « sauver sans vous[2] ». Le premier homme était l'image

[1] *Jes. Sirach.*, XXXI, 10.

[2] *Serm.* CLXX, 11.

de Dieu. Maître de la création, il en disposait à son gré et avec une entière liberté. Il était immortel, il ne connaissait pas la souffrance, son intelligence et sa volonté, plongées dans les profondeurs de la vie divine et dans les joies de la béatitude surnaturelle, n'éprouvaient ni obscurcissement, ni défaillance. Un petit intervalle seulement le séparait de Dieu. Il était divin, que lui manquait-il encore pour être tout à fait Dieu ? Seul le lien de l'obéissance qui l'assujétissait à Dieu, son Seigneur, de qui il avait tout reçu à titre de fief, l'avertissait qu'il était homme et non pas Dieu. La défense faite à l'homme, expression de la pure volonté de Dieu, mettait une limite à sa volonté que sans cela rien n'aurait arrêtée ; sa domination, qui autrement eût été absolue, se trouvait tempérée par l'obéissance exigée pour elle-même, comme une reconnaissance effective de sa dépendance à l'égard de Dieu, comme un aveu formel que Dieu est Dieu, qu'il est le Créateur, le principe, le maître et la fin de tout. Cette défense contenait une triple épreuve, correspondant à la triple tendance de l'homme : une épreuve pour sa volonté qui tend à l'indépendance ; une épreuve pour son intelligence qui aspire à une science divine ; une épreuve pour sa sensibilité qui désire la jouissance. Indépendance[1], incrédulité[2], sensualité[3], telle est la triple flamme de ten-

[1] Et tu dis : Je ne servirai point. (*Jérém.*, II, 10.)

[2] L'insensé dit en son cœur : Il n'y a point de Dieu. (*Ps.* XIII, 1.)

[3] Venez, couronnons-nous de roses, jouissons de tous les biens qui existent. (*Sag.*, II, 6, 8.)

tation par laquelle tout homme doit nécessairement passer.

L'obéissance était l'acte religieux par excellence du premier homme, c'était son culte pratique, sa religion, comme au contraire désobéir c'était de sa part tenter de se faire Dieu ou revendiquer l'indépendance absolue. Plus le prétexte semble manquer d'importance envisagé du côté de la matière, plus il en acquiert considéré sous le rapport de la forme. Voilà pourquoi Dieu donne à l'homme un commandement, à l'observation duquel l'homme ne voit d'autre motif que la pure volonté de Dieu, son Maître. Il ne choisit pas un précepte de la loi naturelle pour lui donner la consécration d'une injonction positive, parce qu'à ces sortes de préceptes l'homme obéit déjà, déterminé par des motifs de raison, parce qu'en cela c'est à lui-même qu'il obéit, parce que dans la belle harmonie qui régnait entre toutes les facultés de son âme, il n'aurait jamais été même tenté de transgresser un pareil précepte. Ce commandement positif était destiné à faire comprendre à l'homme que l'harmonie qui régnait dans son intérieur, et en vertu de laquelle sa volonté se laissait sans résistance conduire à sa raison éclairée par la grâce, était elle-même un don gratuit de Dieu, que sa raison, règle de la sainteté de sa vie, était une copie de la raison divine, un reflet de la très-sainte nature de Dieu, et que dans aucune de ses facultés il ne pouvait prétendre à l'autonomie, à l'indépendance absolue. « Comme un maître généreux », dit saint Chrysostome [1], « qui accorde à quelqu'un l'usufruit d'un magni-

[1] *Hom.* XVI, *in Genes. Œuvr. complét. trad. sous la direct.* de M. Jeannin, Bar-le-Duc, 1863.

« fique palais, en exige une légère redevance comme « témoignage de son droit de propriété, afin que l'usu- « fruitier sache que ce palais ne lui appartient point, et « qu'il n'en jouit que par la bonté et la libéralité de son « maître ; ainsi le Créateur, qui avait établi l'homme roi « de la nature, et qui l'avait placé dans le paradis ter- « restre dont il jouissait pleinement, voulut empêcher « que, séduit par ses propres pensées, il ne crût que tout « ce magnifique univers qu'il voyait sous ses pieds était « son œuvre et qu'il ne s'égarât dans son orgueil ». « Afin que l'homme comprît », dit saint Augustin [1], « combien l'obéissance est par elle-même un grand bien, « il lui fut interdit de jouir d'un arbre du paradis, et « cela, non par esprit de domination de la part de Dieu, « mais pour le plus grand bien de l'homme obéissant, « puisque rien ne lui était plus avantageux que sa sou- « mission à Dieu ». Qu'est-ce donc que voyait Adam au fond de la défense qui lui était faite? Rien autre chose que le plus grand des commandements, que le dogme fondamental de toute religion et de toute morale, dogme proclamé du haut du Sinaï et confirmé par le Christ : *Je suis le Seigneur ton Dieu. Tu aimeras Dieu, ton Seigneur, de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit, de toutes tes forces* [2].

Au milieu du paradis s'élevait l'*arbre de la science du bien et du mal*. C'était un arbre réel, ainsi que l'arbre de vie, mais il cachait de profonds mystères; c'était à son

[1] *De peccat. merit. et remiss.*, II, 17.

[2] *Matth.*, XXII, 37.

sujet que l'homme devait s'éprouver et prendre une détermination importante et décisive. C'était un symbole qui signifiait le maintien imprescriptible du souverain domaine de Dieu, une indication matérielle toujours parlante, qui invitait l'homme à s'oublier lui-même pour regarder le ciel. Il était planté dans le paradis en signe de mort et de destruction, comme plus tard un autre arbre devait être planté en signe de salut et de victoire. L'arbre du paradis était en lui-même peu de chose, et cependant il n'en a pas été moins fatal à l'homme ; de même pour être un bois aride, l'arbre de la croix n'en est pas moins ce que le monde a de plus précieux [1].

Mais, est-ce que l'homme dont l'intelligence avait été éclairée de lumières surnaturelles, ne connaissait pas le bien et le mal? En effet, il avait cette connaissance, car il connaissait Dieu, le monde et lui-même, et tout cela était bon, très-bon; il connaissait aussi le mal comme le contraire du bien, comme une chose possible, mais non comme une chose réelle; car il n'existait pas encore pour lui. La connaissance du mal n'était pour lui qu'une connaissance spéculative, et non une chose réellement éprouvée; c'est ainsi qu'un malade sait tout autrement que celui qui ne l'a jamais été, apprécier la différence qu'il y a entre la maladie et la santé. L'expérience du

[1] Crux fidelis inter omnes
Arbor una nobilis :
Silva talem nulla profert
Fronde, flore, germine,
Dulce ferrum, dulce lignum
Dulce pondus sustinet.
(*Hymn. de l'Egl.*)

mal vint pour la première fois à Adam par sa désobéissance à Dieu ; il apprit alors ce que c'était que le mal par le sentiment amer et douloureux de ce qu'il avait été et de ce qu'il était devenu ; il en eut une pleine connaissance, lorsque ce mal eut fait irruption dans son âme avec tout son cortége de besoin et de mort, d'ignorance, d'erreur et de mensonge, de douleurs et de larmes, de vol et de meurtre, de guerre et d'esclavage. C'est pourquoi l'arbre a été prophétiquement nommé l'*arbre de la science du bien et du mal.*

Son fruit était *agréable à voir*. Le péché se conçoit dans l'esprit, s'opère par la volonté, s'accomplit dans la chair. Voilà pourquoi la tentation sollicite aussi la chair, le fruit invite à la jouissance sensuelle. La tentation pousse l'homme à forcer la limite imposée à sa domination sur le monde, à se rendre par là indépendant de Dieu, à devenir Dieu lui-même ; elle le pousse à forcer la limite imposée à son intelligence pour se mettre en possession de la science divine et s'égaler à Dieu ; elle le pousse enfin à forcer la limite imposée à son désir des jouissances, pour posséder et savourer tout ce que son œil ambitionne, tout ce que son cœur convoite. La divinisation de l'homme dans le panthéisme, qui prétend à la science absolue et ne peut souffrir que la volonté humaine reconnaisse un maître; la divinisation de la raison humaine dans le rationalisme, et même de la volonté qui se déclare absolue et autonome en face de Dieu ; la divinisation de la jouissance dans le matérialisme : telles sont les formes principales de tout péché, de tout mal et de tout mensonge sur la terre. On en voit déjà l'exquisse et la figure dans la tentation paradisiaque. Ce dévelop-

pement à trois degrés se renouvelle en tout péché qui se commet. « Le péché, c'est la volonté qui se détourne de « Dieu pour se tourner vers la créature [1] ». Le monde avec ses biens, voilà le fruit attrayant ; séduit par la beauté de sa figure [2], l'homme se donne à lui. Point de limite à sa volonté, seule règle de sa vie, point de bornes à sa raison, mesure de toute vérité. Il veut être tel que Dieu [3].

Mais la tentation que subit l'homme ne lui vint pas de son propre fonds. Comment donc la pensée du péché s'introduisit-elle en celui dont l'âme ne connaissait pas le péché ? En dehors de l'homme et de Dieu apparaît un troisième être, le tentateur. Quel est celui-ci ? L'Ecriture le nomme *le serpent* [4], et encore *Satan* [5]. Il ne s'agit donc pas d'un serpent naturel, mais d'un serpent satanique, de Satan ayant pris la figure du serpent. Tel il apparaît dans le premier des livres saints, tel encore il se montrera dans le dernier. « Et alors fut expulsé le grand « dragon, l'antique serpent qui se nomme le diable et « Satan et qui séduit le monde [6] ». Dans la Genèse se voit la première apparition de Satan, dans l'Apocalypse sa destinée finale. La Bible nous raconte purement et sim-

[1] S. Thom., qu. IV, *De Mal.*, art. 2.

[2] *Sages.*, XIII, 1-5.

[3] *Peccatum est quædam annihilatio Dei*, dit saint Thomas. Cf. Augustin, *Tract.* XC *in Joan.* : *Nolunt esse veritatem, qua damnantur injusti.* Cf. *Jérém.*, V, 12-14. Ils disent : Il n'existe pas. (*II Thessal.*, II, 3, 14.)

[4] *Gen.*, III, 1 ; *II Cor.*, XI, 3.

[5] *Sages.*, II, 24 ; *Joan.*, VIII, 44 ; *Rom.*, XVI, 20.

[6] *Apocalyp.*, XII, 9.

plement le fait extérieur, sans dire un mot de la nature de l'acteur ; elle ne fait pas non plus une seule fois allusion à la création du monde des esprits ; pourquoi cela? Parce que Moïse, ce sage instituteur d'Israël, passe prudemment sous silence ce qui pouvait fournir une occasion d'erreur à un peuple fort enclin de tout temps au polythéisme, à la magie et à la théurgie [1]. Cependant l'Eglise de l'Ancien Testament n'a pas ignoré le sens profond de cet événement [2] ; on voit même que la mythologie païenne [3] en a eu, longtemps avant la venue de Jésus-Christ, une certaine notion qu'elle a exprimée de diverses manières. Etait-ce un serpent véritable ou simplement l'image, l'apparence d'un serpent? Le texte biblique n'admet pas ce dernier sens. Et pourquoi Satan ne se serait-il pas montré sous la figure de cet animal, en se servant de lui, puisqu'il est son image, et qu'il est tout ensemble attrayant et repous-

[1] Cf. Eusèbe. *C. Marcell.*, III, 3 ; II, 20.

[2] Cf. *Sages.*, II, 23. Le diable se nomme, dans les vieilles traditions juives, l'*antique serpent* (הנחש הקדמון). Cf. *Targ.*, Jonath. *in h. l.*, et *Apocalyp.* XII, 9 ; XX, 2.

[3] Le serpent est, selon les Parsis, la première créature, par laquelle Ahriman dévaste la terre d'Ormuzd ; Ahriman est représenté sous la figure d'un serpent, et se nomme serpent lui-même. Cf. Spiegel, *Avesta*, I, p. 284. Chez les Indiens et les Phéniciens, le serpent est considéré comme le symbole de l'âme du monde. Cf. Creutzer, *Symbol.*, I, p. 312 ; Lassen, *loc. cit.*, II, 1, p. 467. Même symbolisme chez les Germains (Grimm, *Mythologie*, II, p. 648), chez les Finnois et les Lithuaniens (Castren, *Reise im Norden*, p. 76). Les Mexicains honorent la femme avec le serpent (Alex. de Humboldt, *vue des Cordillières*, II, p. 41). L'Edda représente le terrible fils de Loké, sous la figure d'un serpent qui s'enroule autour de la terre.

ant, beau et étrange, se glissant dans les ténèbres pour épier sa proie?

Quel est cependant ce tentateur, ce satan, ce contradicteur de Dieu? Son langage révèle une profonde méchanceté, une haine terrible, épouvantable contre Dieu. Tout d'abord, il éveille le doute et la méfiance à l'égard de Dieu : Est-il bien vrai que Dieu ait dit que vous ne deviez pas manger de tous les arbres du paradis? Lorsque la femme lui a dit ce qu'il en était, il nie audacieusement, taxant de mensonge la parole de Dieu : Vous ne mourrez point, dit-il. Il pousse à la révolte contre Dieu; promet comme récompense une science plus parfaite, l'égalité avec Dieu même. Pour combattre l'amour de Dieu chez la femme, il enpoisonne son cœur par la pensée que c'est par envie que Dieu leur a refusé cette science plus parfaite. Mais à la tentation se mêle déjà quelque persiflage, quelque chose d'un ricanement satanique sur le sort de l'homme séduit et trompé. Car l'homme acquerra certainement la connaissance du bien et du mal, mais dans un tout autre sens qu'il ne le désire. Il fait tous ses efforts pour perdre l'homme, chef de la création visible, non pas qu'il lui en revienne quelque avantage, mais en haine de Dieu, par envie pour le bonheur de l'homme, par le plaisir qu'il trouve au péché, à la mort[1].

Voilà en effet le propre de la nature diabolique : vouloir le mal pour le mal même, détruire et perdre pour le plaisir de perdre et de détruire. L'amour fait agir les élus de Dieu, et la haine les réprouvés. Il y a une propagande pour sauver les âmes, il y en a une pour les damner et les perdre. Ainsi il y a de hommes, *des princes de ce monde,* d'une grande intel-

Il faut bien qu'un fait mystérieux, qu'une grave prévarication[1] ait eu lieu dans l'origine, pour qu'une créature du bon Dieu soit tombée dans cet abîme de malice et de perversité, que de lutter sans relâche dans une rage impuissante contre son Créateur. Cette créature, c'est l'ange qui ne s'est pas tenu dans la vérité[2], qui n'a pas conservé la sublime dignité qu'il avait reçue de Dieu[3]; qui, enivré de sa propre beauté, tenta de s'égaler à Dieu[4], et qui pour cet attentat fut précipité dans l'abîme, tandis que par tout le ciel retentissait le cri de victoire : *Qui est semblable à Dieu*[5].

Et en effet, s'il y a un monde des esprits, il a fallu que les esprits fussent eux-mêmes soumis à un temps d'épreuve, afin de pouvoir consentir librement au rapport établi de Dieu entre la nature et la grâce ; dès lors la chute a été possible aussi pour eux. Et que la chute n'ait pas eu lieu réellement, quelle raison aurait-on pour l'affirmer?

Celui qui est alors tombé, voilà le contradicteur de Dieu. C'est Satan, le père du mensonge. Il désire, il s'ef-

ligence, mais d'une volonté basse, qui servent cependant les plans de Dieu tout en les combattant. Ce sont donc des *sots* dans toute l'acception du mot, selon ce que dit le proverbe parlant de la bêtise du diable, *Dummer Teufel*.

[1] Mystère d'iniquité, dit l'Apôtre. (*II Thess.*, II, 7.)

[2] *Joan.*, VIII, 44 ; *Apocalyp.*, XIV, 20.

[3] *II Petr.*, II, 4 ; *Jud.*, I, 6.

[4] *Jes. Sirac.*, X, 15 ; *I Tim.*, III, 6 ; Thom. Aquin., *Summa Theolog.*, I, qu. LXIII, art. 3.

[5] *Apocalyp.*, XII, 7.

force d'atteindre par lui-même et il promet à d'autres ce qui n'est pas, ne sera jamais et ne peut pas être, devenir comme Dieu. C'est donc à bon droit que la sainte Ecriture nomme le péché, ou l'œuvre de Satan, une folie, comme elle donne le nom de sagesse à la justice. Il n'existe pas de raison suffisante pour le péché[1]. Le royaume de Satan est un royaume de mensonge et d'apparence sans réalité. Satan ne tient pas ce qu'il promet. Il est le calomniateur, le diable[2], parce qu'il pousse la créature à la méfiance envers le Créateur.

La doctrine de l'existence de Satan réduit à néant le dualisme, le rationalisme et le panthéisme. Le mal n'est pas simplement un dérèglement de la sensualité, ni une pure abstraction ou personnification. Il a pour point de départ et pour principe un être réel et personnel de qui partent de continuelles excitations au mal. Le mal n'est pas une puissance qui existe par soi et qui soit indépendante, ce n'est pas une substance ni un principe éternel ; non, il vient d'une créature de Dieu, laquelle est devenue ce qu'elle est, par sa libre opposition à Dieu[3]. Il s'avance dans le temps toujours luttant contre Dieu et toujours vaincu, jusqu'à ce qu'il soit pour jamais terrassé et écrasé à la fin des temps[4]. L'existence de Satan admise détruit le panthéisme, car le mal, avec cette doctrine, est autre chose qu'une pure forme du fini, et sa différence avec le

[1] Augustin, *Civ. Dei*, XII, 7, 9.

[2] Διάβολος.

[3] *Concil. Lateran*, IV, can. 1 : *Diabolus et dæmones alii a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali.*

[4] *Apocal.*, XIV, 20.

bien n'est plus seulement une différence qui s'efface progressivement avec le temps, qui soit subjective et relative, mais elle repose sur une puissance effective et réelle. Ce n'est pas un développement fatal de la vie naturelle ; ce n'est pas une marche en avant vers le bien désiré, mais non encore atteint. Le mal n'est pas en voie de devenir le bien, il s'est fixé pour jamais en Satan et il durera éternellement comme l'antithèse et la négation du bien. Le mal, c'est quelque chose qui ne devrait pas être, et qui persiste comme tel dans une éternelle séparation d'avec Dieu, après avoir été posé par la liberté de la créature. Ce n'est pas une manifestation de Dieu, *absit!* dirait saint Paul, c'est l'œuvre de la seule créature. Il a pris naissance dans un autre monde que le monde de l'humanité ; ç'a été l'œuvre de purs esprits doués d'une intelligence surhumaine ; et comme en ce monde des purs esprits la vie est seulement individuelle et non spécifique, qu'elle ne coule pas comme un fleuve dont l'espèce est le lit, mais qu'elle se fixe dans chaque esprit individuel, il s'ensuit qu'en ce monde-là rien n'est transitoire, que tout y prend un caractère de fixité irrévocable, c'est pourquoi l'apostasie des anges est irréparable et n'aura pas de fin [1]. Le mal a donc pris naissance en Satan,

[1] *Causam obstinationis (malorum angelorum) debes accipere..... ex conditione naturæ seu status..... Vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivæ..... Differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc, quod angelus apprehendit immobiliter per intellectum, homo vero per rationem apprehendit mobiliter, discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhæret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere et contrarie adhærere; voluntas autem angeli adhæret fixe et immobiliter.* (S. Thom., *Summa theolog.*, I, qu. LXIV, art. 2.)

et c'est en lui qu'il a son centre et son pivot. Il est le prince des ténèbres [1], et autour de lui se groupent les anges déchus ; son royaume est le royaume du mensonge, du péché et de la mort, il est homicide dès le commencement [2]. C'est par lui que le mal lutte contre Dieu, volonté contre volonté, personne contre personne, et que la plus profonde perversité [3] résiste à la plus profonde miséricorde. De même que les bons anges se plaisent à concourir au salut des hommes et ont pour mission, en les assistant, de travailler à la propagation du royaume de Dieu ; ainsi le contradicteur de Dieu, celui qui est nommé le prince de ce monde, s'efforce de se faire un empire [4] et de l'étendre sur la race d'Adam, et c'est un empire qui brille d'un faux éclat, dans lequel est prêché le mensonge et où règne la mort et le désespoir.

« Quelque effort que l'on fasse pour écarter de la vie « comme de la science l'idée et l'action du diable, quel« que application que l'on mette à le faire considérer « comme un pur fantôme, l'observateur sérieux ne peut « néanmoins s'empêcher d'y revenir [5] ». D'accord en cela avec l'expérience de chacun, la sainte Ecriture et l'his-

[1] *Ephes*, VI, 12.

[2] *Joan.*, VIII, 44.

[3] *Apocal.*, II, 24.

[4] « Car ce n'est pas seulement contre la chair et le sang que nous avons à combattre, mais contre des principautés et des puissances, contre les dominateurs de ce monde de ténèbres, contre les malins esprits qui sont sous le ciel ». (*Ephes.*, VI, 12. Cf. *I Petr.*, V, 8, 9 ; *Matth.*, IV, 1 ; XIII, 19, 27.

[5] Cf. Daub, *Judas Iscarioth, Considérations sur le mal dans ses rapports avec le bien*, 1818, *Introduct.*

toire de l'Eglise enseignent que l'existence du mal, son épouvantable profondeur et sa puissance supposent nécessairement l'existence d'un monde spirituel endurci et fixé pour jamais dans le mal, et ne peuvent s'expliquer que par les rapports mystérieux de ce monde avec l'humanité. Par contre, dès que l'essence du mal est méconnue, ou considérée seulement comme une faiblesse de la nature sensible, on ne manque pas de nier l'enseignement de l'Eglise au sujet de Satan et des anges révoltés avec lui, négation qui, poussée à ses dernières conséquences, en entraîne une autre, celle du mal et du péché; dès lors l'œuvre de la rédemption se trouve, sinon rejetée, du moins considérablement diminuée dans son importance, et le fondement, le centre du christianisme, déplacé[1]. A la vérité l'existence du mal en tant que représenté par Satan et constitué en empire n'est pas un élément essentiel de l'économie divine et du plan adopté par Dieu pour le salut du monde, mais elle est comme le fond réellement existant sur lequel se détache en relief la triomphante justice de Dieu aussi bien que la vertu de sa grâce dans ceux qu'elle justifie[2], sans compter que

[1] O mort, où est ton aiguillon? Enfer, où est ta victoire? (*I Cor.*, XV, 55.) Cf. *Concil. Trident.*, sess. V, can. 1 : *Hominem cum morte incurrisse captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, id est diaboli.* — Marheinecke, *die grundlehren der christlichen Dogmatik*, 1819, §. 233 : Ceux qui nient l'existence de Satan, et ne voient sous ce nom qu'un vain fantôme, admettent pareillement que le Christ est venu en ce monde pour y détruire les œuvres d'un fantôme. — Strauss dit aussi : Si le diable n'est que la personnification d'un principe mauvais, une simple idée impersonnelle pourra tenir lieu du Christ.

[2] Strauss réfute lui-même la vaine hypothèse du rationa-

cette doctrine est admirablement consolante. Malgré la chute profonde du péché originel et de ses péchés actuels, l'homme n'est cependant qu'un être qui a été séduit et trompé ; il n'est pas d'une méchanceté diabolique, il peut donc toujours espérer sa grâce.

Le diable est le *père du péché*, l'homme n'est que le fils de ce père que par le péché ; il est donc naturel qu'une fois délivré du péché, il soit aussi affranchi du joug de fer de celui qui fut le premier auteur du péché. Et lorsque nous luttons dans notre intérieur contre le mal, lorsque les tentations les plus pénibles assaillent notre âme dans les instants les plus sacrés, qui peut douter que ces combats ne viennent point de la chair et du sang, mais des puissances invisibles qui disputent à Dieu la possession de notre cœur ? Il n'est pas à craindre non plus que, comme le prétend le rationalisme, la doctrine concernant Satan affaiblisse le sentiment moral et en corrompe la pure sincérité. Satan est le père du péché, voilà la raison dernière du péché, et rien de plus propre à prémunir notre légèreté contre les piéges du tentateur qu'un regard jeté sur le royaume du mal et sur ses affreux abîmes qui

lisme, en disant que Jésus-Christ s'est contenté de suivre les idées des Juifs au sujet de Satan et des anges. Il est donc faux que la doctrine de Satan soit dérivée du dualisme persan, puisque l'Ancien Testament parle du tentateur longtemps avant que le dualisme persan eût atteint son entier développement. Mais, même dans le fond, Satan et Ahriman ne se ressemblent guère : Ahriman est un Dieu indépendant, Satan est un être déchu, c'est une créature de Dieu dont Dieu dispose au gré de sa justice et de sa gloire. Ahriman fait la guerre contre Ormuzd avec avantage ; Satan est, bien que contre sa volonté, l'instrument impuissant de la divine providence. Ahriman crée les animaux nuisibles, Satan ne crée rien, il détruit seulement.

nous menacent. Mais *la mère du péché*[1], c'est l'âme qui consent au péché malgré Dieu et la conscience. Il serait à craindre au contraire, si l'on mettait de côté la doctrine de la chute de Satan, que le plus clairvoyant et le plus fort ne pût échapper à la tentation de se jeter dans la doctrine d'un ténébreux dualisme, d'un sombre pessimisme et dans la négation de la providence comme de la sagesse et de la justice divine.

Comment l'homme en vient-il jusqu'à la chute ? Tout d'abord le tentateur cherche à faire douter du commandement de Dieu ; c'est là le commencement de tous les péchés. Tant que le commandement de Dieu reste clair et invariable devant les yeux de l'âme, il est difficile, pour ne pas dire impossible à l'homme, de commettre le péché. Il faut donc avant tout jeter un voile sur la parole de Dieu, c'est le premier effort de la tentation. Ce n'est pas l'existence même de Dieu que le serpent met d'abord en doute, c'était une chose que le premier homme connaissait trop bien par la lumière de la révélation naturelle et surnaturelle. Le doute ne tombe pas non plus sur le point de savoir si Dieu a le pouvoir et le droit de commander à l'homme ; non, mais le tentateur s'empare d'un précepte particulier qu'il cherche à interpréter à sa manière et dont il met le sens en question. La femme répond, et donne ainsi prise à la tentation ; l'étincelle de la tentation est déjà tombée dans son âme. Sa réponse fait bien voir qu'elle a connaissance et du commandement divin et du châtiment qui en était la

[1] *Jac.*, I, 14.

sanction. Mais ce qu'elle ajoute en disant qu'il leur défend même d'y toucher, montre assez qu'elle trouve la défense lourde et fâcheuse. Aussitôt le tentateur devient plus hardi. D'abord il n'avait fait que mettre en doute la teneur du précepte ; maintenant il va plus loin, il nie impudemment : Vous ne mourrez point, dit-il. La mort était encore inconnue dans le monde; les premiers hommes ne l'avaient pas vue et encore moins éprouvée ; de là l'assurance avec laquelle le tentateur nie la vérité de cette mort, châtiment promis à la désobéissance. Il ne s'en tient même point là ; à sa négation il ajoute une assertion qui ouvre à l'imagination de l'homme un immense et séduisant horizon : Vous serez, dit-il, comme Dieu. O poison fait pour pénétrer dans l'âme et la corrompre ! Le premier sentiment qui en résulte, c'est une sorte de folie qui, égarant le cœur de l'homme, lui fait concevoir la fausse espérance d'un bonheur mystérieux, d'un avenir rempli de merveilles, d'une royauté semblable à celle de Dieu. Le péché nié comme tel, la loi, cette émanation de l'amour divin, considérée comme une défaveur, la tyrannie de la volupté aimée comme la liberté sans limite, la sainte obéissance détestée comme une contrainte et une folie, la prévarication tenue pour le premier pas vers la sagesse, et la chute qui sépare de Dieu prise pour le chemin qui vient à l'égalité avec lui, voilà l'histoire du péché. Devenir l'égal de Dieu en science, en jouissance, en liberté et en indépendance, telle est la formule magique par laquelle le mensonge, qu'il parle ou qu'il écrive, en philosophie comme en politique, en poésie comme en prose, qu'il se nomme panthéisme ou sensualisme, absolutisme ou commu-

nisme, sur le grand théâtre de la vie publique ainsi que dans le secret du foyer domestique, séduit, abuse, corrompt, hélas ! le cœur des hommes [1].

Ainsi la menace de Dieu se trouve, sinon tout à fait oubliée, du moins reléguée assez loin au fond de la pensée; le merveilleux avenir que promet le tentateur occupe le cœur et l'esprit tout entier. La femme commence à regarder le fruit de l'arbre avec d'autres yeux. A-t-elle complétement ajouté foi au mensonge du tentateur, a-t-elle décidément cessé de croire aux menaces de Dieu ? nous ne saurions le dire : mais le doute a frappé son âme où il reste fixé comme une flèche barbelée. Et il n'en faut pas davantage pour conduire au péché. Le fruit fascine ses regards. La volupté pécheresse pénètre par tous les sens dans son âme désarmée et énervée par le doute : *Et elle prit du fruit de l'arbre et elle en mangea.* Sot orgueil d'une fausse science, désir effréné de la liberté, effort insensé pour s'égaler à Dieu même, voilà le commencement : basses voluptés, désirs impudiques, esclavage des sens, dégradation et abrutissement de tout l'homme, voilà la fin de tous les péchés.

[1] Les Ophites des premiers siècles chrétiens (Epiph., *Hœres.*, XXXVII, 5 ; Hppolyt., *philosoph.*, v, § 9) rendaient un culte divin au serpent, et le panthéisme de nos jours honore la désobéissance primitive comme le premier pas fait dans la voie de la liberté. Et encore aujourd'hui la tentation s'efforce de représenter la loi chrétienne comme une loi dure, exagérée, injuste comme un joug intolérable, le christianisme et l'Eglise avec leurs principes éternels et invariables, comme n'étant plus en harmonie avec le temps présent, comme un système d'abêtissement et d'esclavage; le rationalisme veut dans sa sagesse concilier le christianisme avec la civilisation moderne.

Orgueil [1], désobéissance [2], doute et incrédulité, ingratitude, sensualité, voilà le premier péché. Il était grave, ce péché, d'autant plus grave que l'intelligence dont nos premiers parents avaient été doués, était plus haute, que leur âme était plus pure, l'amour qui en faisait un temple de Dieu, plus grand ; les bienfaits dont ils avaient été comblés, plus admirables ; le supplice dont ils étaient menacés, plus sévère ; les relations qu'ils avaient eues avec Dieu, plus intimes ; la position que la grâce leur avait faite, plus sublime : C'était vraiment un mystère d'iniquité. La promesse du tentateur s'accomplissait. *Quand la volupté a conçu, elle enfante le péché, et le péché accompli enfante la mort* [3]. Adam et Eve connaissent à présent le bien et le mal, ce dernier surtout par la douloureuse et profonde expérience qu'ils en font actuellement. Tombé dans la disgrâce de Dieu, l'homme tombe aussi sous le joug de la vie naturelle dont la puissance se manifeste tout d'abord par le soulèvement de la chair contre l'esprit. Dieu cherche le malheureux déchu, il l'appelle pour l'amener à l'aveu, à la confession [4] de sa faute, confession dans laquelle s'exprime naturellement le repentir et la renonciation intentionnelle au péché.

[1] *Eccles.*, X, 14.

[2] *Rom.*, V, 9.

[3] *Jac.*, I, 16.

[4] *Interrogabat Deus, ut probans hominem in causa aut negationis aut confessionis daret ei locum sponte confitendi delictum et hoc nomine relevandi.* — Adam donna le premier exemple d'une confession sincère, et Caïn le premier exemple d'un pécheur endurci qui refuse d'avouer son crime. (Tertull., *C. Marc*, II, 25.)

Quant au serpent, comme il n'y a plus pour lui de repentir possible, il n'y a pas de raison pour qu'on l'interroge. Ils cherchent encore un subterfuge, l'homme, en rejetant la faute sur la femme ; la femme, sur le serpent.

Le châtiment ne se fait pas attendre ; il atteint d'abord le promoteur du péché, le serpent [1]. Comme dans la malédiction du figuier par le Seigneur [2], comme aussi dans la cérémonie symbolique qui avait lieu dans la grande fête de la réconciliation [3], le châtiment et la malédiction tombent directement et immédiatement sur le serpent, médiatement et indirectement sur ceux qui avaient péché à son instigation. « Ce qui est dit au serpent », selon le commentaire de saint Augustin [4], « s'adresse à celui qui « agissait par le moyen du serpent ; par ces paroles le « tentateur de la race humaine se trouve dépeint tel « qu'il sera dans l'avenir ». C'est pour l'homme, non pour le serpent que la sentence de malédiciion est pro-

[1] Puisque tu as fait cela, tu seras maudit parmi tous les animaux des champs, parmi tous les êtres vivants ; tu ramperas sur ta poitrine et tu mangeras la poussière tous les jours de ta vie. Je mettrai une inimitié entre toi et la femme, et entre sa race et ta race. Elle t'écrasera la tête, et tu essaieras de la mordre au talon.

[2] *Matth.*, XXI, 19.

[3] *Levit.*, XVI, 20.

[4] *De Genes. ad litt.*, XI, 36. Ainsi tombe d'elle-même l'objection que Strauss élève contre la réalité du récit de la Bible, en disant que le châtiment du serpent serait une injustice, car une pauvre bête ne pouvait rien contre la puissance supérieure qui avait abusé d'elle ; que d'ailleurs ce châtiment supposerait l'incroyable énormité que le serpent avait des pieds, et qu'il marchait dans une attitude droite. Il est bien vrai que Luther (*Moïse*, III, 1) a prétendu qu'autrefois le serpent marchait tout droit comme un coq.

noncée, aussi s'accommode-t-elle, dans son expression, à la manière de voir de l'homme qui ne distinguait pas encore dans le serpent l'apparition sensible et le principe spirituel. Pour l'homme, le tentateur n'était autre que le serpent, la malédiction du serpent équivaut donc pour lui à la malédiction du premier auteur du péché, et la perspective offerte à ses yeux de la destruction du serpent et de sa défaite par la race de la femme, lui annonce aussi qu'il sera un jour délivré de son joug et de sa tyrannie. Un autre châtiment ne pouvait être prononcé contre le tentateur, que celui qui est ici exprimé, savoir que sa proie lui sera arrachée. C'est le premier rayon d'espérance qui brille aux regards de l'homme déchu [1].

C'est la femme qui la première a enfreint le commandement, elle sera aussi la première à qui le châtiment sera dénoncé [2]. Le châtiment qui lui est infligé et qui doit à jamais lui rappeler sa faute, se fera sentir douloureusement à elle chaque fois qu'un fils d'Adam entrera dans la vie. La fécondité est l'honneur de la femme, et c'est dans sa fécondité que Dieu a mis son châtiment, car

[1] Il n'est pas ici question d'une inimitié naturelle entre le serpent venimeux et la race humaine, car c'est l'homme et non la femme qui représente la race; d'ailleurs, si l'on admettait ce sens, l'emphase avec laquelle Dieu s'exprime ici serait incompréhensible. Que sous le couvert du serpent il faut entendre un principe spirituel, c'est ce qui ressort naturellement de l'identification du serpent avec sa race, c'est-à-dire le royaume du mal. (Voy. *Jean*, VIII, 44; *Act.*, XIII, 10; *I Jean*, V, 8. Il s'agit donc d'un duel entre *la femme* dans le sens éminent du mot et le principe du mal. Cf. tome II, page 321.

[2] Je multiplierai les incommodités de ta grossesse, tu enfanteras dans la douleur, ton désir se portera vers l'homme, et il régnera sur toi. (*Gen.*, III, 16.)

elle n'enfante qu'au péril de sa vie. Le châtiment d'Eve a passé à son sexe. Elle avait été destinée à être la compagne de l'homme et sa consolation ; mais, depuis le péché, la suprématie que Dieu avait conférée à l'homme dans le principe, s'est changée en une dure servitude pour la femme; partout ailleurs que dans le christianisme la femme gémit sous un joug accablant [1]. Né de la femme, celui qui a écrasé le serpent a aussi réhabilité la femme, et lui seul l'a réhabililée. En coulant sur la seconde Eve assise au pied de la croix, son sang a pour toujours effacé sa vieille honte de quatre mille ans.

Enfin la parole vengeresse du Seigneur s'adresse à Adam [2]. L'homme, image de Dieu et son représentant sur la terre, fut le roi de la création tant que Dieu fut le roi de son cœur. Mais dès qu'il s'est révolté contre Dieu, aussitôt toute la création se souleva contre lui, parce qu'elle existe pour l'homme, comme celui-ci pour Dieu. L'homme en tombant l'entraîna dans sa chute. La nature elle-même partage la malédiction qui a frappé son maître et son roi. La nature est déchue dans l'homme, elle, qui devait recevoir l'immortalité en lui et par lui ; la nature est déchue aussi en dehors de l'homme, car elle n'est rien autre chose que le grand corps et que l'organe de l'humanité. L'âme, soutenue par grâce, avait élevé le corps,

[1] Bossuet, *Elévation sur les Mystères*, VI serm., IX élév.

[2] Soit maudite la terre à cause de toi, tu tireras d'elle ta nourriture avec peine tous les jours de ta vie. Elle te produira des épines et des charbons, et tu mangeras l'herbe des champs. Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front, jusqu'à ce que tu retournes à la terre d'où tu es sorti ; car tu es poussière et tu retourneras en poussière. (*Gen.*, III, 17-20.

et en même temps toute la nature; maintenant elle s'affaisse comme s'affaisse le corps une fois que l'âme l'a quitté[1]. Au lieu de se trouver ennoblie dans l'homme[2], elle s'est trouvée abaissée, dégradée par des abus contraires à sa destination et à la volonté éternelle de son Créateur ; car elle est contrainte de servir au péché, loin d'être, selon les desseins de Dieu, l'instrument et comme la servante de la sainteté[3]. Le péché a introduit une dissonance grave dans l'harmonie intime de l'homme, il y a dès lors comme une note lamentable qui sort des profondeurs de son être, non sans des déchirements douloureux : Malheureux que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort[4] ? — Ainsi soupirent toutes les créatures qui sont continuellement dans les douleurs d'une sorte d'enfantement, car c'est malgré elle que la créature a été soumise à la corruptibilité[5]. Depuis ce temps-là sur la terre maudite roule le large et profond torrent de la misère et de la peine, de la douleur et de l'amertume, le

[1] *Sages.*, v, 18. « La désobéissance », dit saint Augustin (*De civ. Dei*, XIV, 15), « est punie par la désobéissance ». « Il n'était pas possible qu'il en fût autrement », dit saint Jérôme (*In Jérém.*, c. XV, *Hom.* 5) : « la création tout entière devait se révolter contre le pécheur qui s'était révolté contre Dieu ».

[2] Théodoret, *in Ephes.*, I, 10 ; Theoph., *ad Autol.*, II, 17.

[3] *Rom.*, VIII, 20, 21.

[4] *Ibid.*, VII, 24.

[5] *Ibid.*, VIII, 20, 23.
« Maintenant un sombre voile de veuve enveloppe toute la nature et nous dérobe les splendeurs de la vie future. Jusqu'à ce que ce voile obscur soit un jour déchiré, tout ce qui respire en ce monde gémit et continuera de gémir et de souffrir. Un pleur universel circule dans toutes les veines de la nature, et tant que brilleront les étoiles il ne cessera point. La créa-

torrent de tous les maux qui affligent la triste humanité. Que de larmes et de sueurs l'homme a déjà versées, que de douleurs il a éprouvées! Que d'épines sur le chemin dans lequel il marche à travers les siècles déjà nombreux de son histoire, depuis la porte fermée du paradis! Les plaintes des malades, les cris inarticulés de la folie, le râle des mourants, les angoisses de l'épreuve en tout genre, la terrible agonie et enfin la tombe, voilà ces épines et il y en a d'autres! L'unique fin des misères terrestres, c'est la mort. Elle est entrée dans le monde en même temps que la prévarication. Depuis ce fatal instant, commencer de vivre, c'est commencer à mourir. A peine formée, la force vitale entre dans un mouvement continu

ture lutte et soupire après la glorification finale; elle se meurt de désir dans l'attente de ce grand jour ».

Fréd. de Schlegel.

Les miracles du Sauveur ont été une restauration de l'état paradisiaque primitif et une anticipation du paradis futur. (Cf. t. II, page 284.) En consacrant les éléments de la nature dans les sacrements par la puissance d'en haut, l'Eglise ne cesse de témoigner du désir que la créature a de sa délivrance, délivrance qu'elle symbolise et accomplit partiellement du moins. La nature, cet instrument du péché, cet aliment de la mort, devient dans le sacrement le véhicule de la grâce, un remède de vie et de salut. Au reste, la vie des saints nous montre comment la nature se remet vite en harmonie intime avec les plus hautes puissances de l'esprit délivré, et comment elle s'accommode facilement à ses exigences. Même en faisant à la légende une très-large part en ces récits, l'extrême abondance des traits miraculeux qu'ils rapportent, témoigne seule d'un grand fond de vérité. Les bêtes féroces du cirque venant se coucher aux pieds des martyrs, les animaux sauvages des forêts se faisant les compagnons et les serviteurs des solitaires, les miracles qui remplissent la vie des saints des temps postérieurs, qu'est-ce autre chose que des signes manifestes de l'avénement d'un ordre de choses supérieur; souvenir de ce qui avait lieu dans l'origine et figure prophétique de la fin des temps?

de décroissance qui finit par l'extinction. Ce n'est pas Dieu qui a fait la mort, mais la mort a été introduite dans le monde par le péché [1]. La mort n'est nullement un effet du progrès vital, comme le prétend Fichté [2], c'est comme un châtiment qu'elle est venue fondre sur nous. L'amer trépas est de toutes les douleurs la plus douloureuse, il nous atteint fatalement quoi que nous fassions pour lui résister. Je dois mourir, dit tout homme, fût-il aussi saint que l'apôtre Paul ; dût-il être *non dépouillé, mais revêtu par dessus*. Et ce terrible *je dois* demeure, bien que l'homme, grâce à l'idée qu'il met dans la mort comme héros, comme martyr, comme chrétien, se courbe plus facilement sous le joug de cette nécessité et qu'il la fasse même tourner à l'avantage de sa liberté ; il demeure, quoi que puissent faire l'art et la poésie pour embellir la hideuse figure de la mort [3].

Mais l'expiation est devenue un remède. La nécessité de la mort nous arrache de force à notre captivité terrestre que nous aimons, et nous conduit à Dieu, qui est la source de l'éternelle vie [4]. Par la douleur et par la

[1] *Sages.*, I, 13. *Hæc mors ea die accidit, qua factum est quod Deus vetuit..... Quamvis annos multos postea vixerint, illa tamen die mori cœperunt, quia mortis legem, qua in senium veterascerent, cœperunt. Non enim stat vel temporis puncto, sed sine intermissione labitur, quidquid continua mutatione sensim currit in finem, non perficientem sed deficientem.* August., *Gen. ad lit.*, XI, 32.

[2] *Anthropologie*, p. 316.

[3] *II Cor.*, V, 4. — *Mors animam nolentem pellit e corpore.* August., *Civit. Dei*, XXI, 3.

[4] *Tantam Deus fidei præstitit gratiam, ut mors, quam vitæ constat esse contrariam, instrumentum fieret per quod transiretur ad vitam.* (Augustin, *Civ. Dei*, XIII, 4.)

mort, la nature détourne l'homme de s'attacher à elle, et de chercher en elle la divinité, pour le forcer à tourner ses désirs vers le seul vrai Dieu, unique source de tout bonheur. Le travail pénible est un moyen de salut, il empêche que la volupté ne nous enlace dans ses filets inextricables. Combien peu l'homme déchu est capable de jouir d'un repos innocent et saint dans la douce paix de Dieu, on en voit la preuve dans chacun de ces jours où le travail est défendu, qui sont pour tant d'hommes une occasion, non pas de se réjouir saintement dans le Seigneur, mais de l'offenser par le péché. Le travail entrepris en vue de Dieu, la douleur soufferte avec patience, l'offrande que l'on fait de son corps, de sa vie à Dieu, voilà ce qui fait tomber le mur de séparation élevé par le péché. Le salut jaillit du sacrifice [1].

Le paradis terrestre et visible était la conséquence et la manifestation extérieure de l'état de grâce intérieur. En perdant la grâce, l'homme perdit aussitôt le paradis [2].

Ce fut là la conséquence du premier péché pour le premier homme. Posons-nous maintenant cette question : Quelles ont été pour la postérité d'Adam les conséquences de son péché ; en d'autres termes, y a-t-il un péché originel, et en quoi consiste-t-il ?

[1] *Bonus mortis usus gloriosissimos martyres fecit.* Id., *l. c.* 16. *Boni bene merentur, quamvis sit mors malum.*

[2] Des chérubins gardent le paradis. Ce souvenir qui date du berceau de l'humanité s'est conservé dans les mythes des différents peuples. Chez les Egyptiens et les anciens Assyriens des lions et des griffons (mot dont l'étymologie est la même que celle de chérubins כרב) gardent la montagne d'or. Chez les Perses 999 999 Fervers veillent sur l'arbre Hom, qui ren-

D'après la définition de l'Eglise[1], le péché d'Adam, dont toute sa race a reçu l'héritage, contient en soi les moments que voici : La perte de la sainteté et de la justice, la colère et la disgrâce de Dieu, la mortalité du corps, la servitude sous la domination de Satan, un amoindrissement dans le corps et dans l'âme. Cet état de péché passe donc en héritage à toutes les générations humaines, en vertu de la filiation adamique, si bien qu'il est proprement le lot de tous et de chacun. De ce que la liberté de l'homme déchu a été affaiblie, il ne s'ensuit pas que toutes ses actions soient des péchés ; mais, pour ce qui est d'être justifié devant Dieu véritablement, c'est-à-dire surnaturellement, il ne le peut que par Jésus-Christ, par la grâce de la rédemption[2].

Il n'y a pas de doctrine qui se trouve énoncée si fréquemment et si clairement dans la sainte Ecriture que la doctrine du péché originel. Nul écrivain n'est plus explicite et plus complet sur ce point que saint Paul.

ferme en soi la vertu de résurrection. De même chez les Grecs. (Voy. Hérodot., III, 116 ; IV, 13.)

[1] *Concil. Trident.*, sess. V, c. I-V. *Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam prævaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem..... totumque Adam in deterius commutatum fuisse, anathema sit...... Si quis hoc Adæ peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione, transfusum omnibus, inest unicuique proprium..... per aliud remedium asserit tolli quam per meritum..... Jesu Christi..... anathema sit.*

[2] Toutefois le saint concile définissant ces matières, ajoute qu'il n'est pas dans son intention de comprendre la bienheureuse Vierge Marie, Mère de Dieu, dans le décret où il est question du péché originel.

Voici en résumé la marche qu'il suit dans cette exposition [1] : le Christ est le médiateur de tous les hommes, il est celui en qui et par qui la justification et la béatification est communiquée à tous dans la foi. Pour approfondir davantage cette doctrine fondamentale, cet événement capital du christianisme, et pour faire pénétrer ses lecteurs plus avant dans le mystère de la rédemption, il établit un parallèle entre Adam et le Christ, et pour faire comprendre comment toute la race humaine a pu participer aux mérites de Jésus-Christ, il cite l'exemple d'Adam, dont le péché a souillé aussi tous les hommes. L'universalité de la mort lui sert de moyen terme pour démontrer la culpabilité universelle. La mort est le châtiment du péché [2]. Or, tous sont livrés à la mort, donc tous sont dans le péché. Ainsi donc Adam est la figure du Christ. De même qu'Adam est cause que le péché a infecté toute la terre, de même Jésus-Christ est l'auteur de la grâce récupérée par l'humanité [3]. Nous

[1] *Rom.*, v, 12.

[2] La mort est la solde du péché. (*Rom.*, VI, 23.) Un seul homme a été cause de la mort, un seul homme est cause de la résurrection des morts. (*I Cor.*, XV, 21, 22.)

[3] *Rom.*, v, 12-19 : De même que le péché est entré dans le monde par un seul homme, et la mort par le péché, ainsi la mort est passée dans tous les hommes par ce seul homme, en qui (ou *par qui*, ἐφ' ᾧ, selon les commentaires de Théophylacte, d'Œcumenius et de saint Chrysostome) en qui tous ont péché..... Mais il n'en est pas de la grâce comme du péché ; car, si par le péché d'un seul tous les hommes (οἱ πολλοί, רבים ; cf. verset 18, c'est-à-dire *tous*) sont morts, la miséricorde et le don de Dieu se sont répandus beaucoup plus abondamment sur tous, par la grâce d'un seul homme qui est Jésus-Christ. Et il n'en est pas de ce don comme du péché : car nous avons été condamnés par le jugement pour un seul

sommes par notre naissance fils de la colère[1]; notre naissance corporelle est une naissance qui vient de la chair, du monde, de la volonté de l'homme[2], donc pour posséder le royaume de Dieu, une seconde naissance, une régénération par le Saint-Esprit est nécessaire[3].

La culpabilité universelle, dont la race humaine tout entière se trouve atteinte par le fait de la naissance, n'est pas étrangère à la doctrine de l'Ancien Testament[4]. La mort comme la culpabilité universelle est la conséquence du péché d'Adam[5], l'origine du péché c'est la femme[6]; c'est par l'envie du diable que le péché est entré dans le monde[7].

La croyance au péché originel était dès le principe si profondément enracinée dans l'Eglise, que, d'après le témoignage de saint Jérôme, les Pélagiens n'osaient pas

péché, au lieu que nous sommes justifiés par la grâce après plusieurs péchés ; que si, à cause du péché d'un seul, la mort a régné par un seul homme; à plus forte raison ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce, et du don et de la justice, régneront dans la vie par un seul, Jésus-Christ. Comme donc c'est par le péché d'un seul que tous les hommes sont tombés dans la condamnation ; ainsi c'est par la justice d'un seul que tous les hommes reçoivent la justification de la vie. Car, comme tous sont devenus pécheurs par la désobéissance d'un seul, ainsi plusieurs seront rendus justes par l'obéissance d'un seul.

[1] *Ephes.*, II, 2.

[2] *Joan.*, I, 13 ; III, 6; *Matth.*, XVIII, 7.

[3] *Joan.*, III, 3-7; *Matth.*, XXVIII, 19.

[4] *Ps.* L, 7; *Job.*, XIV, 4; *Genes.*, VI, 5 ; VIII, 21.

[5] *Sag.*, II, 23 ; I, 14.

[6] *Jes. Sirach.*, XXV, 33.

[7] *Sages.*, *loc. cit.*

nier publiquement ce dogme, de peur d'être lapidés par la multitude [1]. Aussi dans sa polémique contre eux, saint Augustin invoquait-il la tradition constante de l'Eglise : Ce n'est pas moi, dit-il, qui l'ai inventée, cette doctrine du péché originel ; elle appartient essentiellement et dès le principe à la foi catholique. L'Eglise avait de tout temps enseigné la rémission des péchés par le baptême, comme le témoigne le symbole de Nicée [2] ; elle avait toujours fait usage des exorcismes dans l'administration du baptême. Les Pélagiens ne pouvaient le nier, et quel pouvait être le sens d'un pareil usage, s'il ne supposait pas la croyance au péché originel [3] ?

La doctrine de l'Ecriture et la croyance de l'Eglise à ce sujet se retrouvent au fond des mythes de tous les peuples, bien que défigurés jusqu'à devenir méconnaissables. Plus les investigations philologiques, archéologiques, ethnographiques font de progrès, plus se confirme le mot connu de Voltaire : La doctrine de la chute et de la déchéance de la race humaine se trouve chez tous les peuples anciens [4]. La légende de Prométhée dérobant le feu du ciel paraissait déjà à l'antiquité ecclésiastique un

[1] Tu me pousses à prononcer cette parole détestée, dit Critobule le Pélagien (Hieron., *Dialog.*, III, 17), afin que je sois lapidé par le peuple.

[2] *De nupt. et concupisc.*, II, 2.

[3] *Id tu* (les exorcismes, insufflationes) *commemorare timuisti, tanquam ipse de toto orbe exsufflandus esses, si huic insufflationi, qua princeps mundi a parvulis ejicitur foras, contradicere voluisses.* (August., *in Julian.*, II, 2.)

[4] *Aurea primo sata est ætas*, continue-t-il, est la devise de toutes les nations. (*Essai sur les mœurs*, ch. V.)

mythe ayant du rapport avec la chute de notre premier père[1]. « Dans ce qui est dit de la race de Japetos (un des « Titans) dans la théogonie d'Hésiode », dit O. Müller[2], « se trouvent contenus les restes d'un antique et mysté- « rieux poëme sur la destinée de l'humanité. Japetos « lui-même est le *Précipité*[3], c'est l'humanité déchue de « son bonheur primitif ». Ses fils, les deux frères Prométhée et Epiméthée, représentaient le genre humain ; la femme de celui-ci, Pandore, a par son imprudence appelé dans le monde la maladie et la mort. Japetos est le père primitif du genre humain ; après le déluge il y a un autre père de tous les hommes, Deucalion ; il a un fils, Hellène qui est le père de la nation grecque. Lorsque Hésiode[4] raconte que Prométhée trompa Zeus dans un sacrifice, que celui-ci à cette occasion ôta le feu aux hommes, que Prométhée le leur rendit par un larcin, qu'il fut alors enchaîné par ordre de Zeus et qu'il demeura dans les fers jusqu'à ce que Hercule, fils de Zeus, vînt le délivrer selon la volonté de son père, qui ne voit que c'est l'histoire même de la chute primitive et de la rédemption qu'il nous offre sous un déguisement mythique ? « Les « rayons d'une connaissance supérieure, d'une tradition « primitive nous apparaissent ici comme brisés admira- « blement, comme étrangement décomposés et décolorés,

[1] Clemens Alex., *Strom.*, I, p. 384.

[2] *Hist. de la litter. grec.*, p. 161.

[3] Dérivé d'ἰάπτω. Japetos est le père d'Atlas, de Prométhée et d'Epiméthée.

[4] *Theogon.*, 507 seqq. ; *Op. et dies*, 42 seqq.

« sans toutefois qu'ils cessent d'être assez visibles pour « qu'on puisse encore reconnaître leur ancienne figure[1] ». La fraude dans le sacrifice et le feu dérobé sont des images frappantes de la faute originelle qui, dans les légendes de tous les peuples, ouvre l'histoire du genre humain. L'homme qui, comme créature, se devait tout entier à son Créateur, a certainement frustré Dieu de ce qu'il lui devait, lorsque, lui sacrifiant, il a retenu pour lui-même sa volonté propre, qu'il était obligé de lui offrir comme tout le reste[2]. Ce funeste événement est l'objet des élégies antiques attribuées au poëte Linus. Ce vieux chantre de la Thrace pleure la perte que l'humanité a faite du bonheur qui entourait son berceau[3]. La conscience d'une grave faute[4] primordiale, dont l'humanité porte le fardeau, voilà quelle est la pensée fondamentale de la tragédie grecque.

« Sur la maison de Labdanus pèse une antique malé« diction ; sans cesse renouvelés, les malheurs des ancê« tres frappent encore leurs descendants ; une génération « a beau souffrir, elle n'affranchit point la génération « suivante, un Dieu poursuit cette race et ne lui laisse « aucune trêve[5] ».

« L'histoire de la plus antique philosophie », dit Fr. de Schlégel[6], « c'est-à-dire de la pensée orientale, est le

[1] Dœllinger, *Heidenthum und Judenthum*, p. 270.

[2] Lasaulx, *studien des classischen altherhums*, p. 340.

[3] Herodot., II, 79 ; Creuzer, *Symbolick*, II, p. 423.

[4] Πρώταρχος ἄτη.

[5] Sophocl., *Antiq.* 595 sq.

[6] *De la langue et de la littérature des Indiens*, p. 198. D'après le

« commentaire le plus beau et le plus instructif de la « sainte Ecriture, car le contraste de l'erreur nous « montre la vérité dans une nouvelle et plus éclatante « lumière ».

Une croyance dont l'écho résonne ainsi dans toutes les légendes et les traditions des peuples, est nécessairement autre chose qu'une vaine rêverie, qu'une fantaisie poétique. D'ailleurs cette croyance soumise à l'épreuve des plus exactes investigations comme de l'étude la plus approfondie de l'état physique, intellectuel et moral de

Zendavesta (*Vendidad Farg.*, I, 2; *Bundeh*, 1-3), Ahriman pénétra dans le royaume de la lumière, et donna la mort à Kajomords, le premier homme. (Cf. *Bundeh*, XV, 31.) Le malin esprit trompa les premiers hommes, Meschia et Meschiane, en leur donnant des fruits à manger; il leur fit croire qu'il était celui qui avait tout fait. D'après les Indiens, l'âge actuel est l'âge du péché (Kalijouga). Pour éprouver Brahma, le premier homme, Siva fit tomber les fleurs de l'arbre Kaldnir. Brahma, pour se rendre égal à Dieu, prit de ces fleurs; alors la malédiction l'atteignit, en sorte qu'il fut chassé de Brahmapatnam (le paradis). *Bagavad. asiat. originalschr.*, I, p. 55; Mayer, *Mythol. Lexic.*, I, p. 274. La première femme l'avait porté au péché. D'après les Chinois, Fo-hi, instruit par un dragon de l'abîme, découvrit la science de In et de Yang, c'est-à-dire du sexe masculin et du sexe féminin, ce qui le fit tomber. La femme fut la première cause de tout mal. (Mayer, *Mytholog. Lexik.* s. v. Fo-hi. *Mémoir. concern. les Chin.*, tom. III, p. 12; II, p. 43; I, p. 107.) Chez les Egyptiens, l'âge d'or finit par la mort d'Osiris tué par Typhon. (Diod., I, 24 seqq.; Plutarch., *De Is. et Osir.*, c. XIX.) Chez les Germains, l'arrivée des trois filles de Thours, venant de la demeure des géants, met fin à l'âge d'or. Quetzalcoult, l'Adam des Mexicains, reçut du grand Esprit un breuvage qui lui donna la passion des voyages; il dévasta donc sa résidence et changea ses beaux arbres en arbustes rabougris. (Clavigero, *Storia del Messico*, II, p. 11.) L'idée d'une faute originelle (*Kléça*) se retrouve aussi dans le Bouddhisme. (Cf. Kœppen, *La religion de Bouddha*, I, p. 289.) Proudhon lui-même avoue (*Système des contradictions économiques*, tom. I) que le dogme d'une déchéance originelle repose sur le témoignage unanime du genre humain, et qu'il atteint de la sorte le plus haut degré de la probabilité.

l'homme, bien loin de s'évanouir, n'a fait que s'affermir de plus en plus, que gagner en consistance et en solidité. Ce dogme n'est donc pas seulement un des principaux piliers de l'édifice dogmatique du Christianisme, mais encore un problème à la solution duquel la philosophie n'a cessé en aucun temps de travailler. L'état actuel de la race humaine est-il un état normal? Comment le mal est-il entré dans le monde ? Voilà la question. Ne trouvons-nous pas à faire le mal une facilité effrayante et capable d'inspirer l'étonnement, tandis que le bien se fait si rarement et si difficilement ? Le courage, l'intrépidité, la patience invincible, l'intelligence, le génie même se rencontrent plus fréquemment que la vertu sincère et vraie. Quelle différence ne remarque-t-on pas d'ordinaire entre savoir et pouvoir, entre l'intelligence et le caractère ! Que le mal est commun ! C'est au point que commun [1], vil et mauvais sont des mots à peu près synonymes. Le mal pousse de lui-même dans l'âme humaine, comme s'il se trouvait dans un sol depuis longtemps

[1] C'est surtout dans la langue allemande que ceci est vrai. *Commun* se dit en allemand *gemein*; or, voici deux vers de Gœthe, dans lesquels ce mot est absolument synonyme de *bœse*, mauvais :

Und hinter ihm, in wesenlosem Scheine,
Lag, was uns Alle bændigt, das Gemeine.

Ailleurs le même écrivain dit que la malveillance et l'envie sont les principaux mobiles qui font agir les hommes. Dans *les confessions d'une belle âme* (*Wilhelm Meister*), il met encore dans la bouche de son personnage l'aveu que, si une main invisible ne l'eût protégé, il aurait pu devenir un Cartouche, un Damiens, ou un monstre semblable. Et encore : « Lorsqu'on réfléchit à la profonde misère de notre temps, on dirait que

préparé pour cela et très-fertile. Le bien, au contraire, veut être cultivé d'une main soigneuse, et surveillé avec une assiduité constante. A mesure que l'intelligence se développe dans l'homme, le mal s'accroît aussi en lui sous la triple forme de la concupiscence des yeux, de la concupiscence de la chair et de l'orgueil de la vie [1], et rien ne peut l'étouffer ni les lumières de l'esprit, ni la culture la plus parfaite. Très-divers selon l'âge, l'éducation, la condition, le mal se pose partout comme notre ennemi le plus puissant, et si acharné que toute notre vie n'est rien autre chose qu'une lutte continuelle contre lui, lutte qui tantôt éclate en guerre ouverte, tantôt se change en sourdes pratiques pour empoisonner l'âme en secret. Et ce combat ne cesse qu'avec le dernier battement de notre cœur. Non-seulement le mal ravage la vie des individus, mais il se promène encore sans jamais se lasser avec sa grande puissance de destruction et sous mille formes variées, dans le vaste théâtre où se joue le grand drame de l'histoire du monde.

le monde serait mûr pour le dernier jour. Le mal se multiplie de génération en génération; ce n'est pas assez que nous ayons à souffrir des péchés de nos pères, mais ces maux héréditaires nous les transmettons, encore augmentés des nôtres, à nos malheureux descendants ». Le témoignage de Gœthe est ici d'autant plus grave que dans sa jeunesse il avait, dans l'écrit sur Winkelmann, loué le peuple grec de sa vie toujours saine et incorruptible.

« Je ne fais rien de mal, mais j'hésitais. Que voilà bien ce monde où le mal que l'on fait est souvent comblé d'éloges, tandis que plus d'une fois on est taxé de folie pour faire le bien ». — Shakspeare, (Macbeth).

[1] *I Joan.*, II, 16.

Nous avons déjà, dans un chapître précédent [1], prêté l'oreille aux témoignages que nous fournissent les anciens sur le fait si énigmatique et si difficile à expliquer de l'existence du mal dans le monde. « Si une sévère « discipline ne lui venait en aide », dit Plutarque [2], « l'homme ne serait vraisemblablement pas meilleur que « l'animal le plus sauvage ». Platon [3] parle d'une colère funeste, née de forfaits inexpiés, qui enveloppe toute la vie de l'homme d'un inextricable réseau. « Tous les « hommes », dit Diodotus, dans Thucydide [4], « font le « mal publiquement et en secret. La convoitise coupable « aveuglant l'intelligence, celle-ci se livre à l'espoir du « gain, et le mal se commet ». « Il serait bien insensé », continue Thucydide [5], « celui qui ne voudrait pas reconnaître « que l'homme est toujours enclin au mal ». Aristophane disait que chaque homme a son prix pour lequel il serait prêt à se vendre [6]. Parmi les modernes, Kant a très-bien fait ressortir *la malice radicale* de la nature humaine. Après avoir rejeté avec dédain le rêve que certains philosophes modernes ont fait d'un état de nature caractérisé par l'innocence, il continue ainsi [7] : « Si quelqu'un est

[1] *Supra*, p. 32.

[2] *De rect. aud.*, c. II.

[3] *De legg.*, IX, p. 854.

[4] *De Bello pelopon.*, III, 45.

[5] *Ibid.*

[6] *Plutus.*

> Φεῦ ὡς οὐδὲν ἀτέχνως ὑγιές ἐστιν οὐδενός·
> Ἀλλ' εἰσὶ τοῦ κέρδους ἅπαντες ἥττονες.

[7] *Loc. supr. cit.*

« d'avis que la nature humaine se présente avec plus « d'avantage à l'état de la civilisation, qu'il prête cepen- « dant l'oreille à la longue et mélancolique litanie des « plaintes de l'humanité, plainte à propos de l'infidélité « des amis et du peu de sûreté qu'offre la plus étroite « liaison, tellement que c'est une maxime de prudence, « généralement admise, que l'on ne doit pas pousser « bien loin la confiance accordée au meilleur ami; « plainte au sujet de la propension qui nous porte tous « plus ou moins à haïr celui à qui nous avons de l'obli- « gation, et que nous devrions aimer comme notre bien- « faiteur; plainte à l'égard d'une bienveillance même « cordiale, mais qui ne nous empêche cependant pas de « nous apercevoir qu'il y a dans le malheur de notre « meilleur ami quelque chose qui ne nous déplaît pas « entièrement; plainte enfin contre tant d'autres vices « cachés sous une apparence de vertu, sans parler de « ceux qui ne se cachent point du tout, parce qu'il suffit, « pour être réputé bon, de ne pas excéder la commune « mesure de la méchanceté universelle. Il aura assez des « vices de la civilisation pour être tenté de détourner ses « regards du spectacle de l'humanité, de peur de contrac- « ter encore un autre défaut, celui de haïr l'humanité. « Que s'il n'est pas encore satisfait, il pourra considérer « un ordre de choses où l'état sauvage et l'état civilisé se « rencontrent et se combinent admirablement, car les « différents peuples civilisés dans leurs relations interna- « tionales vivent dans l'état de nature; la force est leur « unique raison, c'est par la guerre que tout se décide; « et ils se sont mis bien avant dans la tête de ne jamais « changer de conduite à ce sujet; il s'apercevra que les

« grandes associations que l'on nomme états suivent des « principes en tout contraires au bien universel, sans « qu'on puisse espérer que ces principes soient un jour « abandonnés, principes qu'aucun philosophe n'a jamais « pu concilier avec la morale, ni remplacer par d'autres « meilleurs et plus conformes à la raison ».

Kant va jusque-là dans ses aveux, en quoi il n'a fait que répéter ce que la sagesse antique[1] avait depuis longtemps proclamé, ce que les prophètes et les apôtres[2] avaient dit avant lui. Et celui que son amour-propre empêchera de faire cet aveu pour ce qui le concerne lui-même, devra avouer que c'est là un fait constant du moins pour ce qui regarde la généralité des hommes et leur manière d'agir ordinaire; l'expérience de tous les jours ne permet pas le doute à cet égard[3]. Et même l'homme qui voudra regarder dans son intérieur y apercevra quelque chose qui n'est pas lui-même. Le sage lutte et s'écrie : Ce que je fais, je ne le comprends pas; je ne fais pas le bien que je veux; mais le mal que je hais, je le fais[4]. Selon l'homme intérieur, je trouve ma joie dans la loi de Dieu, mais dans mes membres je rencontre une autre loi qui est contraire à la loi de mon

[1] Le fond du cœur humain est mauvais dès la jeunesse. (*Gen.*, VIII, 21.)

[2] *Ps.* XIII, 3; *Rom.*, III, 12. Il n'y en a pas un parmi eux qui fasse le bien; non, pas un seul.

[3] Voy. les témoignages des auteurs païens sur l'impossibilité d'une vie pure. (T. II, p. 475.) Sophocle dit (Antigone, 1023) :

Ἀνθρώποισι γὰρ τοῖς πᾶσι
Κοινόν ἐστι τοὐξαμαρτανειν.

[4] *Rom.*, VII, 15.

esprit, et qui me rend esclave de la loi du péché qui domine dans mes membres. Malheureux homme que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort? L'insensé obéit à la loi du péché et appelle son esclavage, bonheur; cependant il ne peut faire taire cette autre volonté qui ne peut être vaincue complétement, quoique impuissante à vaincre de son côté, et les remords de sa conscience lui redisent sans cesse dans le secret : Que si je fais ce que je ne veux pas, c'est que je consens à la loi, et que je reconnais qu'elle est bonne[1].

On objecte que ce combat qui se livre dans l'homme n'est que la conséquence toute simple de la défectuosité de sa nature et de sa faiblesse. Mais il ne s'agit pas seulement d'un combat entre la sensualité et la raison, la jouissance et le devoir, l'amour de soi et l'amour de Dieu, dans lequel les deux puissances seraient engagées, avec des armes et des chances égales; mais la puissance du mal est beaucoup plus hâtive, plus ardente et plus impérieuse que la force opposée; la passion a l'avantage sur le devoir, et ce n'est qu'au prix de sacrifices continuels qu'elle peut être réduite à ses limites légitimes. La passion de la jouissance et la recherche de soi-même corrompent toutes les autres facultés et se les assujétissent. La concupiscence charnelle dans l'homme est plus qu'une simple manifestation ou impulsion de l'instinct naturel, comme nous voyons que cela a lieu dans l'animal, c'est un libertinage[2] désordonné, per-

[1] *Ibid.*, VII, 16.

[2] *Catech. rom.*, p. III, c. X, qu. 2.

vers, qui n'entre pas seulement en lutte contre les plus belles facultés de l'homme, mais encore qui fait violence à la nature elle-même en méprisant le but assigné par elle, une impétuosité effrénée qui se précipite en aveugle et sans tendre à aucun but utile, cherchant sa satisfaction jusque dans la destruction de la nature humaine, jusque dans la ruine du corps lui-même, enfin une rage homicide d'elle-même qui énerve et ravage sa propre vie et sa propre force ; tandis que chez l'animal, où l'instinct naturel lui a tracé d'infranchissables limites, ce penchant ne va pas au-delà de sa destination qui est de propager et de conserver l'espèce [1]. Pourquoi l'homme, à tous les degrés de civilisation, cache-t-il dans le secret et dans les ombres de la nuit, l'acte de la génération, qui n'est cependant que la coopération au plus grand œuvre de ce monde, donner la vie à un homme ? pourquoi, sinon parce que le corps passif alors ainsi qu'un vil instrument subit toute la tyrannie de la passion qui agit seule [2]? Si la concupiscence est nécessairement à l'épreuve de la liberté dans l'homme, ainsi que le prétendent les Péla-

[1] Wittmann (*Wittmans leben von Mittermüller*, Landshut, 1859, p. 55) trouve une quadruple perversion du désir charnel dans l'homme sur ce point inférieur à l'animal, par rapport à son réveil prématuré, par rapport au but légitime qu'il dépasse, sans parler des monstruosités de la pédérastie, de la sodomie, du lesbisme, etc. (*Rom.*, I, 26, 27); par rapport à l'exagération des désirs permis ; par rapport à un excès qui ne se contente pas d'une seule femme. Waitz a décrit vivement les terribles effets produits sur les peuples sauvages par la luxure qui dégrade jusqu'à l'abrutissement des races entières, et qui dévore partout la vie dans sa fleur. (*Anthropolog. der naturvælker*, I, p. 335. Cf. Thom. Aquin., I, II, qu. XXX, art. 3.

[2] Thom. Aquin., *Summa theolog.*, I, qu. XCVIII, art. 2.

giens[1] anciens et nouveaux, pourquoi le Seigneur nous met-il à la bouche cette prière : Et ne nous induisez point en tentation ?

Le péché de sensualité n'est pas la seule ni même la principale forme du péché. Cette forme essentielle et primaire serait bien plutôt cet égoïsme[2], qui s'éloigne de Dieu pour se rechercher soi-même dans la créature qu'il divinise pour son usage. N'est-ce pas un fait que tout ce qui est bon et noble, élevé et saint, a besoin de soutenir une lutte sans trêve, d'affronter une résistance opiniâtre dans le monde pour s'y établir? La vie de ce monde ne nous offre-t-elle pas assez de manifestations qui nous laissent apercevoir tout un abîme de malice et de perversité, plein d'une haine diabolique pour le bien, et d'une complaisance infernale pour le mal, pour le mensonge et pour la mort, non-seulement pour celle qui détruit les corps, mais principalement pour celle qui tue les âmes? D'où vient souvent chez des hommes, doués d'une grande intelligence, et lorsque déjà les ardeurs de la sensualité s'éteignent, cette haine inextinguible contre le Christ[3] et son royaume (écrasons l'infâme) ? Quand même l'histoire du paganisme ne garderait pas la trace visible d'une effrayante mutilation de la grandeur originelle de l'homme, est-ce que les mystères antiques, avec leurs sacrifices humains et leurs infamies voluptueuses, ne

[1] Augustin, *De nupt.* et *concupisc.* II, 9. Cf. De Rubeis, *De peccato original.*, édit. Herbipolen., p. 274 seqq.

[2] S. Thom., *Summa theolog.*, I, II, qu. LXXVII, art. 4.

[3] S. Thom., *loc. cit.*, II, II, qu. XXXIV, art. 1, 2.

démontrent pas quelque *mystère d'iniquité*, quelque chose comme un ban encore inexpié qui pèse sur l'humanité ? Il ne s'agit pas d'une simple possibilité du mal, d'une prévarication contre le devoir et la raison, s'expliquant par la double nature de l'homme, il s'agit de savoir d'où peuvent venir la réalité et la généralité [1] du mal, telle que la raison et l'expérience, l'observation de nous-mêmes et l'histoire, la parole de l'Ecriture et les aveux de tous les hommes impartiaux, les constatent et les confirment. D'où vient que les actions bonnes qui, a ne considérer que la double nature de l'homme, ne sont pas moins possibles que les actions coupables, sont cependant si rares dans la pratique ? Cela doit d'autant plus nous étonner que si la faculté de vouloir suppose, il est vrai, par sa nature même, la possibilité de faillir, on ne peut cependant pas dire qu'elle soit a l'état de pur caprice et d'indifférence absolue, comme par exemple les plateaux d'une balance qui penchent également des deux côtés. Il est beaucoup plus raisonnable de penser que le Créateur a dans le principe disposé pour le bien la volonté de sa créature, qu'il a mis en elle une inclination naturelle du côté du devoir [2]. Ce qu'il s'agit d'expliquer, c'est donc le fait de la réalité du mal et non pas seulement la possi-

« On ne peut se défendre d'une tristesse profonde lorsque l'on considère sur le grand théâtre du monde les faits et gestes de l'homme ; c'est, malgré quelques rares preuves de sagesse individuelle, comme un immense courant de folie, de sottise et de méchanceté puérile avec une sorte de rage de tout détruire, c'est au point qu'on ne sait au juste quelle idée se faire de notre espèce ainsi considérée ». (Kant.)

[2] S. Thom., *Summa theolog.*, I, II, qu. CIX, art. 6.

bilité de la prévarication. Donc le système pélagiano-rationaliste non-seulement n'explique rien, mais encore il complique la difficulté lorsqu'au lieu d'une faute unique commise à l'origine, il en admet d'innombrables commises par la généralité des hommes.

La seule véritable solution de ce difficile problème du mal nous est donc fournie par l'enseignement de l'Eglise. Or, l'Eglise enseigne que l'homme, tel qu'il est, a subi une détérioration dans son âme et dans son corps, que sa volonté a éprouvé un affaiblissement et une déviation [1] : ce qui nous met dans la nécessité d'admettre une chute originelle et primitive.

A côté du mal moral, il y a encore le mal physique, mais après avoir parlé de celui-là, est-ce encore la peine de nous arrêter à celui-ci, dont nous avons d'ailleurs donné déjà un aperçu rapide en parlant des suites de la chute d'Adam? « Il y en a (des philosophes païens) », dit saint Augustin [2], « qui paraissent s'être assez approchés « de la vérité chrétienne : ce sont ceux qui ont dit que la « vie présente est remplie d'illusions et de misères, qu'elle « est devenue telle par suite d'une sentence prononcée, « conformément à sa justice éternelle, par le Créateur qui « a fait ce monde et qui le régit. Combien ils ont parlé « avec encore plus de vérité de l'origine de l'homme ceux « que Cicéron mentionne à la fin de son Hortensius! « Après avoir traité longuement du néant de la vie « humaine et de ses misères, dont nous sommes les

[1] *Viribus attenuatum et inclinatum.* Conc. Trident., sess. VI, cap. 1.

[2] *Contr. Julian.*, IV, 15.

« témoins et les victimes, il continue ainsi : Il ne faut « que considérer les illusions et les misères de la vie pour « être obligé de reconnaître que ces anciens voyants, ces « initiés des vieux mystères, ne prétendaient pas sans fon- « dement que nous serions nés pour expier des crimes « que nous aurions commis dans une autre vie [1]. Et il « pourrait se faire que ce que nous lisons dans Aristote « fût vrai, savoir que nous sommes condamnés à une « peine pareille à celle des malheureux qui tombaient « entre les mains des brigands étrusques et qui étaient « mis à mort avec une cruauté raffinée ; comme chacun « de ces infortunés était attaché vif à un cadavre, ainsi « notre âme serait dans son union avec notre corps comme « attachée à un cadavre ». Ces philosophes, ajoute saint Augustin, ont à la vérité vu l'effet, mais ils n'ont pas connu la cause.

La doctrine de la préexistence des âmes et d'une souillure contractée dans une vie antérieure à celle-ci, doctrine que nous rencontrons chez Platon [2], Philon, Origène, Schelling et autres [3], n'est rien autre chose qu'un aveu que la philosophie fait de son impuissance, c'est la déclaration de faillite d'une philosophie qui dépose son bilan

[1] On nous apprend dans les mystères, dit Platon (*Phædon*, p. 82; *Phædr.*, p. 246 seqq.; *De Republic.*, p. 604), que nous sommes ici-bas comme détenus dans une prison pour l'expiation d'une faute antique. Cf. Cicér., *Læl.*, IV, 13.

[2] C'est du reste la doctrine de la théologie païenne la plus antique. Cf. Clément d'Alexand., *Strom.*, III, 3 ; Platon, *Cratyle*, p. 400.

[3] Jul. Müller, Steffens, *Du péché*, II, p. 495 ; P. Leroux, Laurent.

parce qu'elle est trop sérieuse et trop sincère pour ignorer l'existence du mal moral et du mal physique dans le monde, ou pour la vouloir pallier. Le sentiment de la profonde misère de l'homme et des peines qui affligent toute sa vie était pour cela beaucoup trop vivant, même dans le paganisme ; et d'un autre côté, une fois qu'on a nié le péché originel, on s'est mis dans l'impossibilité de découvrir la cause véritable de l'existence du mal. Le panthéisme moderne a imaginé une autre solution de ce problème, mais elle est encore plus malheureuse. « Ce « qui a été attribué en particulier au premier homme », dit Hégel [1], « se trouve compris dans l'essence même de « l'homme ». Ce qui revient à représenter le mal comme nécessaire, à nier par conséquent la différence entre le bien et le mal, à supprimer le mal comme tel. A ce point de vue encore, nous le voyons, le panthéisme n'est que le précurseur du matérialisme, qui nie, avant toute discussion, l'esprit, Dieu et l'ordre moral. Les Pélagiens et les rationalistes ont beau désavouer ces conséquences extrêmes, leur manière d'envisager le mal comme un moment nécessaire dans le développement de l'homme, comme une ombre au tableau général de l'histoire du monde, les entraîne forcément jusqu'au matérialisme. Le mal cesse d'être le mal dès l'instant qu'il est nécessairement ce qu'il est. Cette prétendue nécessité des con-

[1] *Philosophie de la religion*, II, p. 64, 218. — Vatke, *Die me schliche Freiheit in ihrem Verhæltinisse zur Sünde und Gnade*, p. 272. — Strauss, *Doctrine de la foi*, II, p. 73 : « Pour la philosophie ces deux suppositions de l'état primitif et de la faute originelle sont également fausses et non avenues, parce que pour elle le bien ne va jamais sans le mal, et réciproquement ».

traires comme condition et comme moment du développement moral, telle que nous la trouvons exprimée par Schleiermacher [1], et avant lui par Scot Erigène, conduit nécessairement à ce principe immoral : Nous voulons faire le mal afin que le bien en résulte [2].

La doctrine chrétienne du péché originel offre donc, et offre seule, une explication du mal satisfaisante et qui réponde comme il convient au sentiment moral. Cette doctrine s'éloigne également et de l'hypothèse panthéiste et matérialiste qui nie le mal en tant que mal, sans respect pour nos instincts intellectuels les plus profonds, et du dualisme manichéen, platonicien [3] et persan, qui en fait un être éternel et qui pour cela même ne peut plus donner aucune solution au problème de notre destinée. L'énigme de la destinée humaine se résout par deux mots dont le premier est : péché originel, et le second rédemption et délivrance par Jésus-Christ et en Jésus-Christ.

Saint Augustin, que nous citions tout à l'heure, continue à propos du mal qui se voit dans le monde : « Sous « le poids de combien de douleurs ne gémit pas l'en-

[1] *Glaubenslehre*, § 66.

[2] *Rom.*, III, 8. Cette assertion que l'opposition des contraires (du bien et du mal) est une chose nécessaire dans le grand tout harmonieux de l'histoire du monde, saint Thomas la connaissait déjà et il l'a réfutée. (*Summa theolog.*, qu. XLVIII, art. 1, ad 5.) L'harmonie de l'univers demande des contrastes, oui, mais qui se complètent mutuellement, et non qui se combattent et s'anéantissent.

[3] Le dualisme de Platon suppose la matière aveugle, inconsciente, éternelle (ὕλη) comme principe du mal. Le dualisme persan admet un Esprit, un Dieu du mal qui lutte contre le Dieu du bien. Cf. Platon, *Politic.*, p. 273; *Theætète*, p. 176.

« fance ? Et dès que l'enfant est devenu homme, s'il veut « rester fidèle à Dieu, à quels périls n'est-il pas exposé : « péril de l'erreur qui menace de nous abuser, péril de « la concupiscence qui cherche à nous prendre dans ses « filets, péril de la souffrance et de la fatigue qui nous « courbent vers la terre, péril de l'orgueil qui nous enfle « et nous perd ! Et qui dira toute la misère qui pèse « comme un joug intolérable sur les fils d'Adam ? — La « cause de tant de mal, c'est ou l'injustice de Dieu, ou « son impuissance, ou le châtiment à subir pour une « faute commise dans l'origine. Mais comme on ne peut « dire que Dieu soit injuste ou impuissant, il faut néces- « sairement admettre le péché originel [1] ».

Cette pensée de saint Augustin a été reprise par saint Thomas d'Aquin [2], qui la traite avec la puissance de raison qui lui appartient : « Puisque telle est », dit-il, « la « conduite de Dieu à l'égard des actions humaines, qu'il « récompense les bonnes et punit les mauvaises, nous « pouvons donc conclure de la peine au péché. Or, l'es- « pèce humaine endure diverses peines communes à tous « et qui affectent l'âme et le corps. De toutes les peines « corporelles la plus grave est la mort, à laquelle toutes « les autres conduisent et sont subordonnées, par exemple, « la faim, la soif, etc. Parmi les peines spirituelles, la « principale est l'affaiblissement de l'intelligence ; par

[1] *Contr. Julian.*, IV, 16. Cette argumentation est aussi celle du pape Gélase (*Epistola ad Episcop. per Picen*), des évêques d'Afrique (dans le traité *De Incarnatione et gratia ad Monach. Scyth.*, a. 520) et du second synode d'Orange, en l'an 529.

[2] *Contr. gent.*, IV, 52. *Summa theolog.*, I, II, qu. LXXXV, art. 6. *De malo*, qu. V, art. 5.

« suite de celle-ci l'homme n'arrive que difficilement à « la connaissance de la vérité, il glisse au contraire facile- « ment dans l'erreur, et ne peut complétement dompter « ses appétits brutaux, mais très-souvent il en est « aveuglé.

« On pourrait toutefois nous répondre que ces défauts, « tant corporels que spirituels, ne sont pas des peines, « mais des défauts naturels qui découlent nécessairement « de la condition de la matière. En effet, puisque le corps « humain est composé d'éléments divers, il s'ensuit de « toute nécessité qu'il est destructible ; que l'appétit sen- « sitif se porte vers les objets capables de causer quelque « délectation dans les sens, et qui répugnent quelque- « fois à la raison, et aussi que l'intellect possible, par là « même qu'il est en puissance pour tous les intelligibles, « dont il ne possède aucun en acte, mais qui lui arrivent « naturellement par les sens, parvient difficilement à « connaître la vérité et sort aisément de la voie du vrai « à cause de ses illusions. Cependant, si l'on examine avec « attention cette question, la Providence divine, qui a « adapté à chaque perfection les objets perfectibles qui « lui conviennent, étant une fois supposée, on sera assez « fondé à penser que Dieu a uni une nature supérieure « à une nature inférieure, pour que la première domine, « et, si quelque obstacle à cette domination résultait d'un « défaut naturel, Dieu le ferait disparaître par un bien- « fait spécial et surnaturel ; et cela porte à croire que « l'âme raisonnable étant d'une nature plus relevée que « le corps, elle est unie au corps dans de telles conditions « qu'il ne saurait y avoir dans le corps rien qui répugne « à l'âme, par laquelle il vit ; et pareillement, que si la

« raison est unie dans l'homme à l'appétit sensitif et aux « autres puissances sensitives, elle ne sera pas entravée « par ces puissances sensitives, mais elle les dominera « plutôt.

« Nous disons donc d'après l'enseignement de la foi, « que l'homme a été constitué dans le principe de telle « sorte que, tant que sa raison aurait été subordonnée à « Dieu, les puissances inférieures devaient lui obéir, et « aucun obstacle provenant du corps n'aurait pu l'em- « pêcher d'être soumis à la raison, Dieu et sa grâce sup- « pléant à ce qui manquait à la nature pour réaliser cet « accord ; et, au contraire, si la raison venait à se mettre « en opposition avec Dieu, les puissances inférieures « devaient se révolter contre la raison, et le corps devait « être affligé des passions destructives de la vie, qui a son « principe dans l'âme. Ainsi donc, quoique absolument « ces défauts paraissent naturels à l'homme, si l'on con- « sidère la nature humaine dans sa partie inférieure, « cependant, en considérant la Providence divine et la « dignité de la partie supérieure de la nature humaine, « on peut établir d'une manière assez plausible que ces « défauts sont des peines ; et, par conséquent, il est per- « mis d'en conclure que le genre humain a été entaché « à son origine de quelque péché [1] ».

[1] Il ne s'ensuit pas de là que l'on doive nier le caractère surnaturel de l'état primitif, comme le voulaient Baïus et Jansénius. Cf. *Propp. damnat. Propos.* LV, LXXVIII, XXI, *supra* 307. Saint Augustin et saint Thomas affirment positivement que l'immortalité, ainsi que les autres prérogatives de l'homme primitif, était l'effet de la grâce et non de la nature. — *Fit gratia filius, qui non est natura*, dit saint Augustin (*Contr. Maximin*, II, 15). — *Qui status* (*immortalitatis*) *eis mirabili Dei*

Après saint Augustin et saint Thomas, entendons encore Bossuet [1] : « Demandez », dit-il, « aux philoso-« phes profanes ce que c'est que l'homme : les uns « en feront un Dieu ; les autres en feront un rien ; « les uns diront que la nature le chérit comme une « mère, et qu'elle en fait ses délices ; les autres, qu'elle « l'expose comme une marâtre, et qu'elle en fait son « rebut ; et un troisième parti, ne sachant plus que « deviner touchant la cause de ce grand mélange, ré-« pondra qu'elle s'est jouée en unissant deux pièces « qui n'ont nul rapport, et ainsi que par une espèce

gratia præstabatur. (*De civ. Dei,* XIII, c. 20.) — *Ignorantia et difficultas, etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus, sed laudandus esset Deus.* — *De dono persever.*, c. XI, *Contr. duas epistol. Pelag.*, c. III : *Homo dum nascitur, quia bonum aliquid est, in quantum homo est, Manichæum redarguit laudatque creatorem* ; *in quantum vero trahit originale peccatum, Pelagium redarguit et habet necessarium Salvatorem.* Cf. S. Thom., qu. I, art. 8 et *in II sent. Dist.* XXXI, qu. II, art. 2, ad 3. — Ces raisonnements ne sont pas absolus, ils supposent l'ordre surnaturel actuel, ils concluent avec une probabilité suffisante, mais non avec une certitude absolue. D'ailleurs, si par suite de sa chute, l'homme n'a éprouvé aucune diminution de ses facultés naturelles ; si, à cet égard, il a conservé le pur état de nature dans son intégrité ; cependant, comparé à l'état de nature intègre, l'état actuel de l'homme a deux désavantages signalés : d'abord l'homme est exposé aux tentations de Satan (*unde probabile est, homini lapso difficiliorem esse operationem bonam moralem et ordinis naturalis* ; Cf. Suarès, *De gratia proleg.*, IV, c. IX) ; ensuite l'influence du monde, du mauvais exemple (Cf. Cicéron, cité, tom. II, p. 69), du tempérament, des dispositions héréditaires, est présentement tout autre qu'elle ne serait à l'état d'une nature intègre, elle rend la pratique du bien plus difficile. De même donc que l'on parle d'une dégénération physique qui s'aggrave de génération en génération, ainsi nous pouvons, avec non moins de droit, parler d'une perversion morale, se transmettant de père en fils, sans pour cela supposer une altération essentielle des forces de la nature et de la liberté.

[1] *Sermon sur la mort.*

« de caprice elle a formé ce prodige qu'on appelle « l'homme... Ni les uns ni les autres n'ont donné au « but, et il n'y a plus que la foi qui puisse expliquer une « si grande énigme. Vous vous trompez, ô gens du siècle : « l'homme n'est pas les délices de la nature, puisqu'elle « l'outrage en tant de manières ; l'homme ne peut non « plus être son rebut, puisqu'il a quelque chose en lui « qui vaut mieux que la nature elle-même ; je parle de « la nature sensible. D'où vient donc une si grande dis- « proportion ? Faut-il, chrétiens, que je vous le dise ? et « ces masures mal assorties, avec ces fondements si ma- « gnifiques, ne crient-elles pas assez haut que l'ouvrage « n'est pas en son entier ? Contemplez cet édifice, vous y « verrez des marques d'une main divine ; mais l'inéga- « lité de l'ouvrage vous fera bientôt remarquer ce que le « péché a mêlé du sien ».

Maintenant que nous avons reconnu que le péché d'Adam et sa transmission héréditaire à toute sa descendance sont un fait réel attesté par l'Ecriture, par la tradition, par les mythes des peuples, et confirmé par la philosophie la plus profonde et du meilleur aloi, par l'étude attentive de l'état actuel de l'homme considéré, soit individuellement, soit en masse et universellement, il nous reste à traiter une question certainement très-importante qui est celle-ci : Comment le dogme du péché originel se concilie-t-il avec la justice et la bonté de Dieu, ainsi qu'avec la raison ? « Cette doctrine de l'Eglise », dit l'organe le plus accrédité de l'antichristianisme actuel [1],

[1] Strauss, *Glaubenslehre*, II, p. 52.

« qui fait retomber les suites du pèché d'Adam sur toute « sa postérité, a quelque chose de si révoltant pour le « sentiment et la raison qu'elle a été de bonne heure « combattue. Qu'avait donc de si étrange et de si inat-« tendu le péché du premier homme, pour bouleverser « toute l'économie primitive du plan divin? L'homme « avait été ainsi fait qu'il pouvait pécher ou ne pas pé-« cher. En péchant il faisait, il est vrai, ce qu'il ne devait « pas, mais néanmoins ce qu'il pouvait faire. Pourquoi « aurait-il perdu la liberté qu'il avait reçue de vouloir ou « de ne pas vouloir? S'il est vrai qu'en faisant usage de « sa liberté Adam ne pouvait raisonnablement pas attirer « sur lui personnellement une telle déchéance, comment « à plus forte raison pouvait-il entraîner toute sa race « dans l'abîme, et cela pour l'éternité?... Que dirait la « raison de la conduite d'un prince qui, pour punir un « rebelle, augmenterait en lui ainsi qu'en ses descendants « le penchant à la révolte [1]?... Qui a jamais eu l'idée de « faire peser sur une conscience innocente le poids d'une « culpabilité étrangère?... Ce qui reste donc à dire, c'est « que l'état de perfection primitive dont aurait joui Adam « ainsi que sa chute et sa déchéance, ne sont que des « fictions et des mythes imaginés pour expliquer l'ori-« gine du mal dans l'humanité et non dans un couple « primitif dont nous ignorons jusqu'à l'existence ».

Pour saper par la base ces objections et les autres de même nature, il est nécessaire que nous précisions exactement l'essence du péché originel, pour ne pas sub-

[1] Bayle, *Réponse aux questions*, III, c. CLXXVIII.

stituer telles ou telles conceptions erronées, à la sincère doctrine de l'Eglise.

A propos du péché originel, de sa définition, de son essence, l'erreur s'est jetée dans deux écarts opposés; ou, si l'on veut, il existe sur ce sujet deux erreurs contraires, celle des pélagiens et des rationalistes, et ensuite celle de l'ancien protestantisme. La première a pour point de départ la négation absolue de toute communauté de péché entre le premier homme et ses descendants, fondée sur l'unité de la race. Au lieu d'une chute de la race tout entière en son chef et par lui, elle admet autant de chutes individuelles qu'il y a d'hommes pécheurs; ceux-là seuls deviennent pécheurs, qui imitent le péché d'Adam. « Le seul sens raisonnable de ce récit (de la chute origi« nelle), c'est que nous faisons journellement de même; « c'est ainsi que tous ont péché en Adam », dit Kant [1]. Mais il a oublié de nous expliquer comment il se fait alors que tous les hommes, quoique bons par nature, ont imité le péché d'Adam. Une chose encore à quoi il n'a pas pris garde, c'est que la vie de l'homme et ses actes, au lieu d'être quelque chose de purement individuel comme la vie et les actes des purs esprits, a, au contraire, pour fondement et pour condition la solidarité de l'espèce tout entière; c'est que l'appellation que le Seigneur aime à prendre de *Fils de l'homme* convient en réalité à tout homme; c'est qu'il répugne à la raison

[1] *Religion innerhalb der grenzen der blossen Vernunft*, p. 45. — *Quia primus homo ille peccavit, id est, cum imitantur illum, non cum generantur ex illo.* (August., *C. Julian.*, VI, 24.) *Non propagine, sed exemplo obfuisse illud peccatum Adæ.* (Id., *De peccat. originali*, c. XV.)

d'expliquer par la simple possibilité du péché le fait universel de la culpabilité du genre humain, et qu'un effet aussi constant, aussi universel, exige une cause qui ne soit ni moins universelle ni moins constante. Il est du reste inutile de réfuter plus longuement une opinion dont tout ce que nous avons dit jusqu'ici démontre suffisamment la fausseté.

L'ancien protestantisme enseignait au contraire que le péché du premier homme avait altéré jusqu'au fond et à l'essence de la nature humaine, que l'homme déchu ne peut absolument rien pour le bien ni pour les choses de Dieu [1]; que la concupiscence est proprement un péché, même avant que la volonté y ait consenti [2]. Ou, pour mieux dire, la volonté n'existe plus; l'homme a perdu toute liberté dans les choses spirituelles, pour lesquelles il n'a pas plus de capacité qu'une bûche ou une pierre [3]. Comme le feu tend naturellement à monter, ainsi

[1] *Solid. Declar.*, II; *De lib. arbitr.*, § 44 : *Repudiantur qui doceat, hominem ex prima sua origine adhuc aliquid boni, quantulumcumque etiam et quam exiguum et quam tenue id sit, reliquum habere. De Peccat. orig.*, § 40 : *Verum est, quod homo intellectum habeat, intellectum autem non in rebus divinis et voluntatem, ut aliquid boni et sani velit.*

[2] Melanchton, Th. II. *De Peccat. orig.*, 2e part., p. 106 : *Nos concupiscentiam dicimus et pœnam lapsus Adæ et peccatum in nascentibus.* Cf. *Confes.*, *Aug.* pag. 1, art. 2. *Quodque hic morbus (concupiscentia) seu vitium originis vere sit peccatum.* « Les pro« testants », dit Strauss, « sont allés plus loin qu'Augustin, en ce qu'ils regardent comme un péché le penchant que l'homme a pour le plaisir, même abstraction faite de la volonté ».

[3] Luther, *in Genes.*, c. XIX, et dans son écrit intitulé *De servo arbitrio*; *Confess.*, *August.*, art. XVII; *Solid. Declar.*, I; *De lib. arbit.*, § 21.

l'homme déchu tend, par nécessité naturelle, à pécher [1]; il ne peut faire autre chose [2].

Cette doctrine est sombre, elle est désespérante; cependant ce n'est qu'une conséquence rigoureuse de l'idée que les réformateurs se font de l'état primitif de l'homme. Car, Strauss [3] lui-même l'a bien vu, si la ressemblance que l'homme avait avec Dieu avant le péché consistait surtout dans la haute perfection de son intelligence et de sa volonté, et que cette perfection fût une prérogative de la nature humaine, en la perdant, l'homme a du même coup perdu ce qui constituait essentiellement sa nature. De même qu'avant le péché c'était le propre de la nature humaine de connaître et d'aimer Dieu; ainsi depuis le péché il appartient essentiellement à cette même nature de faire le mal [4], c'est-à-dire que l'homme

[1] Mélancht., *Loci theolog.*, p. 19.

[2] *Solid. Declar.*, I; *De peccato origin.*, § 22 : *Insuper asserunt, quod natura corrupta ex se et viribus suis coram Deo nihil nisi peccare possit.* — Luther, dit Plank (*Histoire de la naissance, du développement et de l'altération de la doctrine protestante*, VI, p. 715), non-seulement prétendait que l'homme n'a plus aucune volonté de faire le bien, mais il allait jusqu'à dire que le péché originel n'avait pas même laissé à l'homme la force de vouloir.

[3] *Loc. cit.*, p. 61.

[4] Luther, *in Genes.*, c. III. *Peccatum esse de essentia hominis.* Mathias Flacius allait plus loin encore ; il disait que le péché originel était la substance de l'homme déchu [1] *De essentia justitiæ originalis et injustitiæ*, 1568, titre qui reproduit exactement le mot cité plus haut de Luther, savoir que l'homme (Philippi, *Dogmatique*, III, p. 48), tel qu'il est né de son père et de sa mère, est non-seulement pécheur, mais est le péché même. *Form. Concord.*, I, 6 : *Hominis naturam peccato originali prorsus et totaliter in intimis etiam visceribus et cordis recessibus profundissimis totam esse coram Deo venenatam et penitus corruptam.*

a cessé d'être une personne morale, et que par conséquent toutes les vertus des païens ne sont rien autre chose que des vices brillants [1].

Une manière de voir si extrême ne pouvait manquer de provoquer une opinion contraire. « L'exagération de « Luther », dit Mœlher [2], « dès qu'elle fut reconnue in« soutenable, amena nécessairement une autre exagéra« tion. D'un extrême on passa à l'extrême opposé ; on « avait parlé d'une dépravation entière, on répondit en « soutenant que l'homme est encore aujourd'hui sous « tous rapports dans le même état qu'à sa première ori« gine. Une fois la digue qu'opposait à la raison un sen« timent énergique mais aveugle, rompue, rien ne put « arrêter la débâcle qui emporta toute la doctrine de la « chute originelle. Aussi bien cette doctrine ne reposait« elle que sur un sentiment très-confus, et aucune rai« son supérieure et divine n'avait présidé à sa forma« tion ».

Que cette manière de concevoir le péché originel fait violence à la raison en même temps qu'elle révolte le sens moral, c'est ce qui est assez visible pour n'avoir pas besoin de développement. Comment concevoir cette corruption positive, cette altération réelle affectant une substance spirituelle, indivisible ? L'acte coupable ne produit point cet effet sur celui qui le commet person-

[1] Mélancht., *Loci theolog.*, p. 22 : *Esto, fuerit quædam in Socrate constantia, in Xenocrate castitas, in Zenone temperantia..... non debent pro virtutibus sed pro vitiis haberi.*

[2] *Symbolique*, p. 47. Cf. Suarès, *tom.* IV, *disput* IX, *sect.* 2 ; *tom.* VI, *p.* 1, *proleg.* IV.

nellement, comment pourrait-il corrompre dans son essence même la volonté de toute une race ? Ou pouvons-nous admettre que Dieu mette lui-même dans chaque âme cette corruption, cette perversion de la volonté, qu'il verse en quelque sorte dans l'âme l'aptitude au péché ? Dieu ne crée pas de volonté qui, par sa nature, se tourne contre lui-même ; Dieu ne peut pas faire lui-même un diable [1].

Ces deux opinions extrêmes écartées, cherchons à nous former une juste idée du péché originel. Dans les définitions que nous avons déjà mentionnées, la doctrine de l'Eglise n'est guère exprimée que sous une forme négative ; l'Eglise a comme marqué d'un fer chaud tous les écarts erronés et hérétiques. Mais en condamnant chez Baïus et Jansénius certaines propositions [2] qui sentaient l'hérésie protestante, elle a trouvé l'occasion de préciser d'avantage et de proscrire maintes erreurs ; puis elle a laissé à la théologie le soin d'établir sur la base de ces

[1] Comme il était difficile de trouver encore dans une nature essentiellement mauvaise, un point d'appui pour la rédemption, le protestantisme a dû aller de conséquence en conséquence jusqu'au bout de la chaîne, et dire que Dieu seul était la cause du salut et de la damnation. Est-ce qu'une souche pouvait coopérer avec la grâce de Dieu ? Luther, *in Genes.*, c. XIX ; *Solid. declar.*, II ; *De liber. arbitr.*, § 43, § 16. Voy. Plank, *loc. cit.*, p. 708. Et la critique pénétrante de cette théorie par Jul. Müller. (*Lehre von der Sünde*, 2e édit., t. II, p. 304.)

[2] *Prop.* XLVII, Baj. : *Peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla ratione ac respectu ad voluntatem a qua originem habuit.* — *Prop.* XLIX : *Ex habituali voluntate dominante fit, ut parvulus decedens sine regenerationis sacramento, quando usum rationis consecutus erit, actualiter Deum odio habeat, Deum blasphemet et legi Dei repugnat.* — *Prop.* III Jansen : *Ad merendum vel demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.*

décisions le véritable enseignement concernant l'essence même du péché originel.

Ce qui se trouve maintenant solidement établi, c'est que le péché originel n'est pas seulement une imputation purement extérieure du péché effectif d'Adam; mais un état, une habitude [1] inhérente à l'espèce et qui a son origine dans la culpabilité actuelle du premier homme. Quelle idée devons-nous avoir de cet état de péché ? Il est clair qu'il ne peut consister en rien de ce qui demeure encore dans l'homme après le baptême [2]. Il ne consiste donc ni dans la concupiscence, ni dans aucune autre inclination naturelle [3] de l'homme. Le péché originel n'est pas davantage une qualité positive et déterminée qui serait inhérente à l'âme. Car alors Dieu, créateur de l'âme, serait aussi le créateur du péché, puisque d'ailleurs le péché n'altère point dans le pécheur la nature de l'âme. Mais l'acte du péché laisse dans l'âme l'état de péché, en ce sens que celui qui s'est éloigné de Dieu par le péché, se montre l'ennemi de Dieu en vivant dans le péché, aussi longtemps que le repentir ne l'a pas ramené à Dieu ; de la même manière que l'homme qui a offensé

[1] *Concil. Trident.*, sess. V, can. III : *Adæ peccatum origine unum, inest unicuique proprium.*

[2] Ceux qui sont en Jésus-Christ ne sont pas dans la damnation. *Rom.*, VIII, 1. *Concil. Trident.*, *l. c. Tolli totum id, quod veram et propriam rationem peccati habet.*

[3] La concupiscence se nomme péché selon le sens large, *quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat. Concil. Trident.*, *l. c.*; August., *Op. imperfect. C. Jul.*, II, 226 ; *De nupt. et concupisc.*, I, 23, 28 ; *C. Jul.*, VI, 16 : *Concupiscentiam omni peccato carere, sed non omni malo.* Cf. *Jac.*, I, 14; August., *l. c.*, VI, 5 ; *Prop.* Baj. — *Damn propos.*, XLVII.

son semblable est regardé comme son ennemi, vit avec lui en état d'inimitié tant qu'il ne s'est pas réconcilié.

Dans les deux cas il s'agit d'un état, d'une mauvaise direction que l'homme a prise, qui le caractérise, mais qui n'altère point son essence. Dans son état primitif l'homme était devant Dieu plus qu'une créature intelligente que sa nature même entraînait vers Celui qu'il savait être son principe et sa fin ; une force surnaturelle, la grâce, l'attirait et l'attachait encore à Dieu, donnait à son âme une indicible noblesse, une beauté toute rayonnante d'un éclat céleste et divin, et imprimait à son esprit et à son cœur un élan qui les emportait bien au-dessus des régions accessibles à la seule nature. Et cette sublime élévation eût été celle de toute l'humanité qui aurait vécu d'une vie surnaturelle en Dieu[1]. En s'éloignant volontairement de Dieu, le premier homme rompit ce lien surnaturel, miraculeux, mystérieux de la grâce, qui l'élevait, lui et toute sa race, jusqu'à Dieu. Cet abandon volontaire de la grâce, cet obscurcissement et cette souillure de l'âme qui perdait, avec la grâce, son éclat surnaturel et la beauté céleste qu'elle en recevait, de l'âme, objet naguère des complaisances de Dieu et maintenant de son aversion, voilà ce qui forme l'essence

[1] S. Thom., *Summa theolog.*, I, II, qu. LXXXII, art. 1 : *Peccatum originale est habitus ; est enim quædam inordinata dispositio, proveniens ex dissolutione illius harmoniæ in qua consistebat ratio originalis justitiæ ; sicut etiam ægritudo corporalis est quædam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur æqualitas, in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor naturæ dicitur.* — De Rubeis, *De peccato originali*, c. XLVI, n. 3 : *Quod in peccato originali permanenter et instar habitus est, in defectu consistit, non in aliquo pravo intellectus judicio neque in aliqua prava voluntatis conversione in bonum commutabile.*

du péché originel, de cet état de péché dans lequel naissent tous les hommes[1]. Ce n'est donc pas quelque chose de purement négatif, une simple absence de la grâce, c'est à proprement parler une véritable privation de l'âme dépouillée par sa faute d'une dignité, d'une vertu surnaturelle qui, dans les desseins de Dieu, devait rester pour toujours l'apanage de l'humanité[2]. Le péché originel est donc *une mort de l'âme*, de l'âme à qui la grâce avait apporté le principe d'une vie supérieure à laquelle Dieu l'appelait ; c'est tout à la fois un péché et un châtiment du péché que l'homme a commis en brisant volontairement le lien qui le rattachait d'une façon surnaturelle à Dieu[3]. Comme la sainteté et la justice originelles avaient aussi exalté et ennobli la nature, qu'elles soumettaient les sens à l'esprit et qu'elles préservaient le corps des passions et de la mort, la perte des dons surnaturels n'a pu se faire sans que la nature en ait été blessée[4], sans que

[1] S. Thom., *Summa theolog., loc. cit.*, art. 3 : *Sic ergo privatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali ; omnis autem alia inordinatio animæ in peccato originali se habet sicut quiddam materiale..... Materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiæ.*

[2] *Sicut ægritudo corporalis habet aliquid de privatione, in quantum tollitur æqualitas sanitatis, et aliquid habet positive, scil. ipsos humores inordinate dispositos, ita etiam peccatum originale habet privationem originalis justitiæ, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animæ. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus.* Id., *loc. cit.*, art. 1.

[3] C'est avec raison que les théologiens distinguent le *reatus culpæ*, la coulpe, la faute par où le pécheur déplaît à Dieu, du *reatus pœnæ* par où il tombe sous le coup de la justice de Dieu. Cf. *Concil. Trident.*, sess. VI, can. XXX et cap. 14; Bonaventure, *in II Distinct.*, XXXI, art. 1. La peine peut rester à expier, même après le pardon du péché.

[4] *Omnes vires animæ remanent quodammodo destitutæ proprio*

tout l'homme en ait été affaibli et détérioré. Son intelligence, en effet, fut affaiblie en ce sens que, privée de la lumière surnaturelle, elle se trouva exposée à des illusions de tout genre, soit par suite de la faiblesse de l'intelligence elle-même, soit par l'effet des influences exercées sur la raison par la fantaisie et la sensualité. Affaiblie fut aussi sa volonté, non jusqu'au point de perdre toute liberté[1]; mais, une fois privée du secours puissant de la grâce, elle incline plus vite et plus aisément au mal[2]. Et n'étant plus soumise à la raison, la sensualité suit dans le déréglement sa pente naturelle. Et comme la grâce préservait seule le corps de la maladie et de la mort, l'homme est maintenant en proie aux douleurs de la vie et à la mort.

On le voit, la nature humaine n'a pas été altérée par le péché d'Adam en son essence même[3]. Et toutefois la

ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio vulneratio naturæ dicitur. S. Thom., *l. c.*, qu. LXXXV, art. 3.

[1] *Libertas periit per peccatum, sed illa, quæ in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam.* (Augustin, *Contr. Epist. Pelag.*, I. 2.)

[2] *Ex eo defectu cognitionis in intellectu oritur habilitas ejus ad errandum et ex defectu rectitudinis in appetitu oritur ejusdem habilitas ad inordinate concupiscendum et ex defectu rectitudinis in voluntate oritur pronitas voluntatis ad pravos consensus.* (De Rubeis, *loc. cit.*)

[3] Bellarm. *De gratia primi hominis*, I, 5 : *Non magis differt status hominis post lapsum Adæ a statu ejusdem in puris naturalibus, quam distat spoliatus a nudo.* — Cf. Dominic. Soto, *De natur. et grat.*, I, 9 : *Illud (peccatum originale) primum fuit, cui posita fuit pœna communis, scil. ut genus nostrum in suam puram naturam recideret.* Cf. Thom. Aquin., *l. c.*, art. 2, ad 2 : *Unus habitus non potest inclinare per se et directe ad contraria, sed indirecte et per accidens, scil. per remotionem prohibentis, sicut soluta harmonia corporis mixti elementa tendunt in loca contraria.* Cf.

chute du premier homme fut démesurément profonde, ce fut *un mystère d'iniquité*; il tomba d'une chute plus profonde que ne tombe un roi qui devient tout à coup mendiant, aussi profonde que la grâce est élevée au-dessus de la vie purement naturelle de la créature même la plus sublime. Son péché causa la ruine du temple que Dieu et son Esprit s'étaient érigé dans l'âme humaine, il mit en pièces l'image divine que le Créateur avait gravée dans cette âme, et rompit le lien d'amour qui rattachait l'homme à Dieu, comme l'enfant à son père. Joignons à cela certaines conditions extérieures qui ont rendu l'état de l'homme après sa chute tout différent de ce qu'eût été le pur état de nature. C'est, par exemple, la domination *du Malin*, à qui le péché nous a livrés et qui par le péché a acquis le pouvoir de nous tenter[1] et de nous induire au péché; c'est la corruption du monde,

qu. LXXXV, art. 2 : *Bonum naturæ, quod per peccatum diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem, quæ quidem convenit homini ex hoc ipso, quod rationalis est; ex hoc enim habet, quod secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem. Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis, quia jam non esset capax peccati..... Dupliciter potest intelligi ejus diminutio; uno modo ex parte radicis, alio modo ex parte termini. Primo modo non minuitur per peccatum, eo quod peccatum non diminuit ipsam naturam, sed diminuitur secundo modo, in quantum ponitur scilicet impedimentum perveniendi ad terminum (id est bonum virtutis). Quod diminuitur ex parte impedimenti, manifestum est, quod diminui potest in infinitum, secundum quod homo in infinitum potest addere peccatum peccato; non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis..... Etiam in damnatis manet naturalis inclinatio in virtutem, alioquin non esset in eis remorsus conscientiæ. — Summa theolog.*, I, qu. XCV, art. 2 : *In nobis appetitus sensualis, in quo sunt passiones, non totaliter subest rationi. In statu vero innocentiæ inferior appetitus totaliter erat ratione subjectus.* Cf. I, qu. LXXXI, art. 3, ad 2; I, II, qu. LVI, art. 4.

[1] *Petr.*, V, 8; *II Cor.*, XI, 12; *Matth.*, XIII, 19; *Luc*, XXII, 31.

ses fausses maximes, ses mauvais exemples, ses séductions, du monde enfin au milieu duquel le péché entre dans l'âme par tous les sens, comme par autant de portes ouvertes. Cette influence funeste, personne n'y échappe, car chacun est le fils de son temps, chacun trempe plus ou moins dans la vie du monde, je veux dire dans la vie générale de l'humanité. C'est enfin l'inclination au péché développée et fortifiée de plus en plus et de génération en génération par une longue et habituelle pratique du péché. Car nous n'héritons pas seulement du sang de nos pères, mais encore de leurs penchants bons ou mauvais[1].

Chez les descendants d'Adam le péché originel est un état et non un acte ; c'est pourquoi le fils d'Adam n'a pas à se repentir ni à faire pénitence de ce péché[2]. Mais il a été introduit dans le monde par un acte coupable, par le péché actuel d'Adam. Sous le rapport de l'état de grâce, Adam est le représentant de l'humanité. Ce qu'il a perdu librement, il l'a perdu comme personnifiant et résumant en lui toute l'espèce humaine ; comme individu appartenant à l'espèce humaine, le péché d'Adam, *l'homme-espèce*, est aussi le nôtre. Le lien organique qui unit l'individu à l'espèce, fait que l'individu prend part

[1] Cf. Suarès, *Disput. theolog.*, t. VI, p. 1, proleg. V, cap. 8.

[2] *Prop.* XIX *damn. ab Alexand. VIII* (d. 7 déc. 1690) : *Homo debet agere tota vita pœnitentiam pro peccato originali.* — Adam fit pénitence, parce qu'il avait péché actuellement. — *In retractatione vero Adam non jam gessit munus capitis, quippe eam dignitatem peccando amisit.* Salmanticens, tom. IV, tract. XIII, disput., XIV, dub. 3, § 7, n. 93. Cf. Thom. Aquin., *in Epistol. ad Rom.*, cap. 5, l. III.

au péché de l'espèce et du représentant de l'espèce, Adam[1]. De même que pour un péché individuel le libre consentement de l'individu est nécessaire, ainsi, pour un péché de l'espèce, il a fallu la libre détermination de celui qui était la souche et le représentant de l'espèce, c'est-à-dire d'Adam[2]. Le péché originel est un péché de l'espèce, contracté par la faute du chef de l'espèce. Aussi, en parlant d'un nouveau-né, ne disons-nous pas qu'il a commis le péché originel, mais qu'il est né dans le péché originel. Celui-ci est donc moindre en soi qu'un péché véniel, puisqu'il est moins volontaire ; mais il est plus grave par la perte de la grâce[3]. Le péché originel est donc le même chez tous les hommes par son origine[4] ; il est le péché de l'espèce, parce qu'il est celui du chef de l'espèce.

Mais pourquoi Adam était-il le représentant de l'espèce, au point que Dieu faisait dépendre de sa volonté le sort de tous les autres hommes ?

Si, comme il a été démontré précédemment, tous les hommes sortent d'un seul, toute la race était donc comprise en ce chef idéalement et réellement ; par conséquent, lorsque le premier homme se décidait pour ou contre Dieu, pour ou contre son royaume surnaturel, il faisait plus que faire l'acte d'un individu, d'un homme

[1] *Propp. Baj. Prop.* XLVII : *Peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla ratione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit.*

[2] Thom. Aquin., *Sentent. Distinct.*, XXX, qu. I, art. 2.

[3] Id., *De malo*, qu. V, art. 1.

[4] *Origine unum est. Concil. Trident.*, *l. c.*, can. III.

particulier, il faisait l'acte de l'espèce, l'acte de l'homme. La race tout entière n'est rien autre chose que l'unité du premier homme, devenue par génération multiplicité ; comme le premier homme n'est que la multiplicité, encore incluse dans l'unité, de tous ceux qui sont sortis de lui. Nous étions, nous tous, cet homme un, *omnes ille unus fuerunt*, dit saint Augustin[1] ; et l'homme *un* était implicitement tous les autres. Il était l'homme universel, et son action portait un caractère universel. Bien que chaque âme soit créée de Dieu, néanmoins l'acte de la création des âmes coïncide avec la génération corporelle ; le corps et l'âme ensemble constituent une seule nature, la nature de l'homme. L'homme est engendré de l'homme ; cette proposition est aussi vraie, qu'il l'est qu'en tuant le corps on tue l'homme. L'humanité est un grand organisme, une unité de nature dans la diversité individuelle. Ce n'était pas pour lui seul qu'Adam possédait la divine ressemblance, toute l'espèce l'avait aussi en lui et par lui, et en lui et par lui aussi toute l'espèce l'a perdue. Or, cette nature humaine chargée du péché originel, est commune à tous les hommes ; tout individu, étant membre de la communauté humaine, a part au péché commun. Ainsi l'unité organique de l'espèce humaine sous son chef Adam forme le *substratum* de la réversibilité sur tous du péché du chef. Chez les purs esprits un tel état de péché ne saurait devenir héréditaire, par la raison que chez eux tout est nécessairement individuel et personnel, qu'il n'y

[1] *De nupt. et concupisc.*, II, 5.

a pas de lien naturel formé par la propagation, pas de génération, œuvre dans laquelle l'individu agit moins que l'espèce. Au contraire, dans l'homme, synthèse de l'esprit et de la nature, il y a deux moments, celui de la vie personnelle et celui de la vie de la nature et de l'espèce, réunis dans une unité vivante. L'esprit libre et personnel participe à la vie de l'espèce; l'espèce, de son côté, agit d'une manière déterminée sur l'esprit, et l'héréditaire devient personnel, et le personnel, héréditaire.

C'est sur ce double caractère de l'homme que repose la loi de la solidarité [1]. Si cette loi trouve déjà son application dans les corporations qui ne jouissent que d'une simple unité morale, si elle se manifeste avec plus de vigueur encore là où ce n'est plus seulement la communauté du droit et des intérêts qui forme le lien d'unité, comme dans l'Etat, mais la communauté du sang et de la nature même, il est évident qu'elle devra régner avec une pleine efficacité dans un corps tel que l'humanité primitivement concentrée tout entière dans l'unité d'un seul chef; car Adam, encore une fois, portait en lui-même, était lui-même toute l'espèce humaine. Or, l'ordre de la grâce s'accommode partout à l'ordre de la nature. Nous ne sommes pas des êtres isolés, des monades indépendantes et complètes dans leur individualité, nous sommes des fils de l'humanité, des membres du grand corps de l'espèce.

C'est aussi comme formant un grand et unique tout,

[1] L'ancien monde en cela outrepassait la mesure. L'état était tout pour le grec, et l'individu s'y perdait comme anéanti. Platon plus que personne a exagéré l'application de cette loi,

comme étant l'organisme de l'humanité, que la grâce nous a visités et que nous avons été destinés au royaume de Dieu. Le corps d'Adam est devenu le corps du Christ, l'Eglise, l'humanité régénérée. La communauté de nature, la consanguinité du genre humain est le principe qui éclaire et explique tout dans l'histoire de la civilisation. L'unité organique de la grâce, des mérites et de la prière, non resserrée dans les limites de l'espace et du temps, voilà, dans l'histoire de la révélation, le fondement qui porte tout.

Quant à l'image divine naturelle, Adam, l'homme-espèce, ne pouvait la perdre ni pour lui-même ni pour sa race, puisqu'il ne pouvait point perdre ce qui appartenait à sa nature comme telle. Mais ce qu'il perdit pour lui, comme pour sa race, ce fut l'état de grâce qui lui avait été accordé à lui et à toute sa race en lui. Cet état, il pouvait le perdre, puisqu'il n'est pas compris dans l'essence de l'homme, et qu'il est un pur don du Dieu créateur et sanctificateur [1]. Et Dieu pouvait permettre cette perte, c'est-à-dire le péché originel, puisque l'essence de la grâce est précisément d'être la grâce que l'homme ne pouvait ni revendiquer comme une dépendance de sa nature, ni exiger de la justice et de la sagesse de Dieu comme un droit [2].

jusqu'à rompre le lien domestique pour fortifier le lien social, à bannir la poésie, à étouffer toute liberté, toute humanité, à sacrifier entièrement les individus à la masse.

[1] *Nec cogitandum est, ut quidam effingunt, pactum intercessisse inter Deum et Adam..... Quid Deus opus habebat Adæ consensu?* (Domin. Soto, *l. c.*, c. IX.)

[2] *Gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti.*

Ces principes posés, rien de plus facile à résoudre que cette objection des Pélagiens[1] : Si le père ne pèche point dans la génération, si Dieu ne pèche point dans la création de l'âme, si le nouveau-né ne pèche point en venant au monde, par quelle fissure donc le péché s'est-il introduit dans les hommes ? Le péché de l'espèce est une qualité effective, mais non positive ; ce n'est donc pas une essence qui ait à venir dans l'homme ; mais il est dans l'homme comme la pauvreté après le dépouillement, comme les ténèbres après la disparition du soleil, comme la mort après le départ de la force vitale. Ce qui enrichissait notre pauvreté naturelle, éclairait les ténèbres naturelles de notre âme, donnait à notre corps l'immortalité, c'était précisément la grâce.

« Comme la nature », dit saint Thomas[2], « une fois « privée des avantages de la grâce, ne peut plus obtenir « par elle-même ce qui lui avait été départi par surcroît; « qu'elle n'a plus aucun moyen de déployer son activité

Potest autem intelligi duplex debitum unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam cujus est agere opera meritoria... Aliud est debitum secundum conditionem naturæ, puta si dicamus debitum esse homini quod habeat rationem et alia quæ pertinent ad humanam naturam. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc, quod Deus creaturæ obligatur, sed potius in quantum creatura debet subjici Deo, ut in ea divina ordinatio impleatur ; quæ quidem est, ut talis natura tales conditiones vel proprietates habeat, et quod talia operans talia consequatur. Dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito ; sed dona supernaturalia utroque debito carent et ideo specialius sibi nomen gratiæ vindicant. (Thom. Aquin., *Summa theolog.*, I, II, qu. CXI, art. 1.) *Ista pœna non est nisi subtractio eorum, quæ supernaturaliter primo homini divinitus sunt concessa, per ipsum in alios derivanda.* Id., *Compend. theolog.*, c. CXCV.

[1] Cf. Bellarm., *l. c.*, X ; August., *Epist.* CXC.

[2] *In Sent. Distinct.* XXXI, art. 1.

« au-delà de sa sphère propre, il s'ensuit que l'homme « qui engendre, ayant une nature appauvrie par la pri- « vation de la grâce, ne peut que communiquer à celui « qui est engendré, sa nature telle qu'il la possède lui- « même, c'est-à-dire grevée de la même privation. Le « moment de la coulpe consiste en ce que la justice et la « sainteté originelles accordées gratuitement à Adam, « lui avaient été attribuées non comme un don personnel, « mais comme au représentant de l'humanité, afin que « tous ses descendants reçussent de lui la grâce en même « temps que la nature. Il dépendait donc de la nature ou « du représentant de la nature, que cette justice lui de- « meurât à jamais attachée. Mais il arriva, par la volonté « de la personne qui représentait la nature, que la justice « fut perdue, et c'est pourquoi cette perte, cette privation, « porte, par rapport à la nature, le caractère de faute « en tous ceux qui ont cette nature qu'ils ont reçue de « la personne pécheresse ». « On peut bien », dit encore ailleurs le même docteur[1], « considérer un homme « à un double point de vue, d'abord comme personne « individuelle, ensuite comme membre d'un tout. Ainsi « l'universalité des hommes, qui tous ont reçu d'un com- « mun père la nature humaine, se peut considérer « comme le corps d'un seul homme. Si nous considérons « comme une personnalité individuelle l'homme que sa « naissance a fait héritier de la privation de la grâce, « nous ne trouvons pas en lui le caractère de faute, car la « faute exige la libre détermination. Si au contraire nous

[1] *De malo*, qu. IV, art. 1.

« l'envisageons dans son rapport avec la masse, comme « membre de toute la nature humaine qui sort d'Adam, « en tant que tous les hommes ne forment qu'un seul « homme, à ce point de vue, la privation porte le carac- « tère de la faute à cause de la liberté du principe, c'est- « à-dire du péché actuel d'Adam ».

Le péché originel est donc une faute réelle et véritable ; mais c'est une faute de l'espèce, non de l'individu, faute contractée par la volonté du chef, du principe et du représentant de l'espèce. L'âme est créée bonne par Dieu, c'est-à-dire avec toutes les facultés naturelles auxquelles pourrait s'adapter la grâce ; mais son étroite union avec l'espèce qui a perdu la grâce est cause qu'elle se trouve privée de cette grâce, de cette justice et de cette beauté surnaturelles[1]. De ce que le péché originel ne consiste pas en une dépravation positive de la volonté, en une opposition naturelle de celle-ci à Dieu, il s'ensuit que si l'enfant qui meurt sans baptême n'a aucune part à la vision de Dieu à laquelle la grâce seule donne droit, il n'a pas non plus à souffrir un châtiment positif qui ne saurait convenir qu'à une dépravation positive de la volonté, qu'au seul péché actuel[2]. D'après l'opinion la plus probable, il jouira d'un certain bonheur naturel, conforme à ses facultés innées, sans éprouver ni douleur ni tristesse au sujet de la vision de Dieu dont il sera privé, la

[1] Cf. Bonavent., *in II sent.*, *Dist.* XXXII, art. 3.

[2] *Infantes aversi sunt a Deo habitualiter, non autem secundum actum, cum peccatum eorum non sit actuale.* Gr. Martinez, I, II, tom. II, qu. LXXXIII, art. 4, dub. 2. Cf. *Prop.* XLVII, *Baj. Prop.* XIX, *damn. ab Alexand. VIII.*

créature n'ayant pas naturellement le sentiment de cette vision que la grâce et la foi peuvent seules procurer[1]. « Ils « n'hériteront pas de la gloire céleste », dit saint Grégoire de Nazianze[2], « mais Dieu, le juste Juge, ne les livrera « pas non plus au supplice... Car de ce que quelqu'un ne « mérite pas de châtiment, il ne s'ensuit nullement qu'il « mérite d'être récompensé et honoré ; comme il n'est « pas vrai de dire que celui qui ne mérite pas d'être ho-« noré mérite par cela même d'être châtié ».

Avons-nous tout expliqué? Nous n'osons le croire. Le dogme du péché originel est un mystère, qui se cache dans les profondeurs des décrets de Dieu, dans les secrets de la nature humaine, de son origine et de sa fin. Nous nous sommes efforcé de faire comprendre tout ce que ce dogme a de compréhensible pour nous, mais sans avoir la prétention de le dépouiller de son caractère mystérieux et surnaturel[3]. Considéré d'un point de vue purement naturel, le mal, le péché est un mystère, il est dans le monde sans que nous connaissions sa raison

[1] *Quamvis pueri non baptizati sint separati a Deo, quantum ad illam conjunctionem, quæ est per gloriam, non tamen ab eo penitus separati sunt. Imo conjunguntur per participationem naturalium bonorum, ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione.* (Thom. Aquin., *in II sentent., Distinct.* XXXIII, qu. II, art. 2.) — *Carent supernaturali cognitione, quæ hic in nobis per fidem plantatur, et ideo se privari tali bono animæ puerorum non cognoscunt.* Id., *De malo,* qu. V, art. 3. Cf. *Prop.* XXV, *Synod. Pistor.*

[2] *Orat.* XL *in S. Baptisma.* — Le concile de Florence (*In decr. Union.*), dit en parlant des âmes de ceux qui meurent dans le péché originel : *Esse pœnis disparibus puniendas.* (Différence dans ces châtiments des adultes.)

[3] *Hoc peccato nihil est ad prædicandum notius, nihil ad intelligendum secretius.* (Augustin, *De morib. Eccles.*, c. XXII.)

d'être. Il y a plus, il est de l'essence du mal d'être contraire à la raison et à la nature [1]. Il n'a aucune raison [2]. Ce qui est maintenant certain pour nous, c'est que ce mystère est un fanal brillant dont la lumière nous fait voir clair dans le monde qui nous entoure, et dans l'histoire qui nous a précédés, monde et histoire dont une infinité de phénomènes ne seraient pour nous, sans ce dogme, que ténèbres et nuit profonde.

Pouvons-nous nous plaindre de ce que Dieu a permis le péché originel ainsi que sa transmission à toute la race? La loi de la solidarité est dans l'essence même de l'humanité en tant qu'unité organique ; elle n'était point destinée à servir comme de base au péché originel, mais à être la condition selon laquelle devaient se réaliser à l'égard de l'homme, les éternelles pensées de Dieu et les desseins de son amour, de sa sagesse et de sa puissance; enfin la voie suivant laquelle la grâce, la sainteté et la justice, l'amour, la joie et la vie, devaient passer de l'un à l'autre et se communiquer à tous. Le premier homme bouleversa le royaume de Dieu, le royaume que Dieu voulait se faire avec Adam pour point de départ; par lui ce qui était un moyen de salut est devenu la racine qui a produit la misère, la langueur et la mort.

Mais la miséricorde de Dieu n'est pas à bout. C'est par

[1] Nic. Cusan., *Excitat.*, v, p. 481 : *Peccare est venire contra rationem.* Thom. Aquin., I, II, qu. LXXI, art. 2 : *Vitium in tantum est contra naturam hominis, in quantum est contra ordinem rationis.*

[2] Augustin., *Civ. Dei*, XII, 7, 9 : *Causam defectionis, cum efficiens non sit, sed deficiens, velle invenire tale est, ac si quisquam velit videre tenebras.*

la voie de l'unité de l'espèce que le salut sera rendu au monde. A la réversibilité de la faute répond une réversibilité de la grâce et du mérite. La loi de la solidarité a été la base de la rédemption du monde par Jésus-Christ le second Adam, le Premier-né et le chef de la nouvelle race, par Jésus-Christ qui a racheté le monde, non pas d'un péché seulement, mais de péchés sans nombre, mais de tous les péchés que le monde a pu commettre, ainsi que chaque homme en particulier de tous ses péchés personnels, péchés dont il porte la responsabilité et pour lesquels il doit satisfaire pleinement en souffrant dans son âme et dans son corps. Car « si un seul péché a infecté le monde, c'est par l'effacement de tous les péchés « que la grâce l'a sanctifié ». Nous pouvons donc dire dans une entière conviction ce que l'Eglise chante avec saint Augustin : *O felix culpa, quæ tantum ac talem meruit habere Redemptorem !*

CHAPITRE VIII.

L'INCARNATION DU FILS.

Le Christ et le christianisme. — Les symboles ecclésiastiques. — Définitions dogmatiques. — Docétisme, nestorianisme, monophysitisme, monothélitisme, adoptianisme. — Conséquences du dogme. — Extrême profondeur du mystère. — Objections du nestorianisme tant ancien que nouveau. — Solution. — Analogies. — Le symbole de saint Athanase et celui de saint Augustin. — L'incarnation, œuvre d'amour et digne de Dieu. — Qu'elle donne la solution du problème religieux. — Qu'elle est la condamnation du panthéisme. — L'incarnation : mystère de la délivrance et de la perfection du monde. — Que le Christ est la plus haute glorification de Dieu. — Le Christ : chef de l'humanité. — Incarnation et humanité. — Le christ : chef des anges. — Le Christ : chef de toute la création. — Notes additionnelles.

Le christianisme est la doctrine de Dieu et de son essence, de l'homme et de sa destinée. Cette doctrine, la gentilité l'avait désirée, et le judaïsme, préparée ; mais, avec le Christ, elle s'est manifestée au monde dans toute sa pureté, sa sainteté et sa sublimité. Mais le christianisme n'est pas seulement un système doctrinal, il est encore et il est surtout un ensemble de faits qui tous convergent vers un point central, qui est un grand fait, un fait universel : *l'apparition de Jésus-Christ dans l'histoire, la manifestation du Fils de Dieu dans la chair.* L'essence de la religion chrétienne, c'est Jésus-Christ même ; la personne de Jésus-Christ et son œuvre : voilà tout le christianisme. C'est donc avant tout un fait, et un

fait d'une importance immense, qui plonge ses racines dans un passé de quatre mille ans, ainsi que dans le cœur de chaque homme. Avec Jésus-Christ un nouveau principe de vie est entré en ce monde, sa vie est pour le monde une source de vie. Tout ce qu'il y a sur la surface de la terre de pureté et de beauté, de lumière et de paix, procède de lui. Tout ce qui croit, espère et aime au ciel et sur la terre, le regarde comme son principe et sa fin. Tout ce qui lutte et combat, puise en lui force et constance. Tout ce qui s'épure dans le creuset de la souffrance reçoit de lui courage et consolation. Tout ce qui travaille sur la terre à devenir saint et parfait, ne le devient qu'en vertu d'une mystique union avec lui, lui le cep divin, qui communique sa vie aux branches, lui le chef suprême qui répand [1] sur tous les membres la plénitude de la vérité et de la beauté divine, qu'il possède dès le commencement dans le sein du Père.

Ainsi donc tout nous vient de Dieu, la sagesse et la justice, la sainteté et la rédemption [2].

Tout cela Jésus l'est pour nous, parce qu'il est le Christ, l'Oint du Seigneur par son union essentielle avec Dieu le Père et avec le Saint-Esprit, qu'il est le Verbe qui, demeurant de toute éternité dans le sein du Père, s'est fait chair, s'est abaissé jusqu'à l'humanité, a pris la forme d'esclave et, homme, a conversé parmi les hommes. A la vérité l'Homme-Dieu est un mystère incompréhensible,

[1] *Concil. Trident.*, sess. VI, cap. 16, *De justific.*

[2] *I Cor.*, I, 30. Cf. *Concil. Trident.*, sess. V, can. 3. *Qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, factus nobis justitia, sanctificatio, redemptio.*

ineffable, qui réunit tous les autres[1]. La vie mystérieuse d'un Dieu trine s'y rencontre avec le mystère de la destinée et de la chute de l'homme, pour former ensemble un nouveau et très-sublime mystère, centre de notre religion, l'alpha et l'oméga de notre foi, le principe et la fin de la vie spirituelle dans l'homme. L'infini dans le fini, la toute-puissance dans l'impuissance, toute la richesse du ciel dans la pauvreté de la crèche, la sagesse éternelle dans un petit enfant, la force dans la faiblesse, la vie dans la mort, un Dieu qui devient homme sans cesser d'être le Dieu éternel, un homme qui est Dieu sans cesser d'être véritablement homme ; un Dieu qui est enfanté, qui souffre et meurt parce qu'il est en même temps pleinement homme, un homme tout-puissant qui ressuscite les morts et qui siége à la droite du Père parce qu'il est aussi Dieu comme lui : voilà le mystère de l'Homme-Dieu, et non-seulement il surpasse l'ordre naturel et tout ce que nous connaissons dans la sphère de l'univers sensible, mais il est le plus sublime de tous les miracles, ou pour mieux dire il est purement et simplement le miracle même. L'unité de l'homme avec Dieu en Jésus-Christ n'est pas seulement plus haute que celle qui existe naturellement entre la créature et Dieu, son principe et sa fin, mais encore elle surpasse infiniment cette autre union plus haute et surnaturelle dont nous avons parlé, et que sa grâce nous procure. Car l'avantage de l'humanité[2] de Jésus-Christ, ce n'est pas seulement de participer à la

[1] Gregor. Naz., *Orat.* V, 30 ; Iren., *advers. Hæres.*, III, 20.

[2] Cf. *Prop.* LXII, *Synod. Pistor.*

félicité de Dieu, d'être divinisée par un amour gratuit de Dieu pour elle, de Dieu qui l'attire à lui et lui communique ce qu'il possède lui-même : sa prérogative est infiniment plus haute, et cette humanité est Dieu même, elle ne fait qu'un avec Dieu par son union personnelle avec la Divinité qui, sans confondre les deux natures, l'adopte et se l'attache étroitement, indissolublement, essentiellement [1]. Là se rencontrent les extrêmes les plus opposés qui existent, l'Esprit le plus élevé, l'Esprit absolu avec un organisme tiré du limon de la terre : C'est une union véritable, intime et personnelle de ce qu'il y a de plus séparé par nature.

Un Dieu-Homme né d'une Mère Vierge, quelle *dure parole pour la raison!* Il est bien vrai que l'apparition de la divinité sous la figure humaine n'avait rien de bien étrange pour le paganisme qui admettait tout un monde de divinités devenues visibles sous une forme mortelle. Mais chez eux, ce n'était pas un Dieu qui se faisait homme, c'était l'homme qui passait Dieu, c'était l'apothéose de l'homme, la divinisation de tout ce qui est de l'homme. C'est pourquoi, en se présentant aux païens comme le Dieu unique, comme la justice et la sainteté de Dieu qui se montrait personnellement sur la terre, en subissant une mort d'esclave, bien que l'on vît éclater en sa personne tout le prestige de la divinité transfigurant l'humanité, le Dieu-Homme devait leur sembler *une folie*, de même que ses abaissements étaient *un scandale* pour le

[1] Ἕνωσις φυσική, οὐσιώδης, ὑποστατική. Cf. Petav., *Theolog. Dogm., De Incarnat.*, III, 4.

juif nourri dans l'espérance de l'avénement d'un glorieux Messie [1].

Beaucoup cependant, même après avoir embrassé l'Evangile, étaient trop faibles pour comprendre pleinement et entièrement ce mystère. Ils divisaient le Christ [2], soit en niant sa nature divine et en ne voyant en lui que la fleur épanouie sur la tige du judaïsme, un homme d'une haute perfection, doué de qualités presque divines, un grand prophète [3] (ébionitisme); soit lorsqu'ils refusaient de croire à la réalité de son corps, tout en confessant sa divinité [4] (docétisme). De la sorte ils écartaient certainement le scandale de l'apparition d'un Dieu sous une

[1] Cette répulsion pour le Christ et sa croix est aussi le fait de nos modernes païens : « Pour faire place à un seul, tout ce monde charmant de divinités devait disparaître », disait Schiller, dans cette première période de sa carrière poétique où il chantait les dieux de la Grèce. MM. Renan et Taine, etc., ont aussi exprimé ce même sentiment de regret pour les faux dieux du paganisme. Et dernièrement, R. Prutz (*Deutsch. Museum*, 1862, p. 687) s'écriait : « Seulement, pas de croix sur ma tombe, soit de bois, soit de fer, soit de pierre. Mon âme eut toujours en horreur le bois du supplice, plein de sang et de douleur. Faut-il que le monde qu'anime une âme divine, qui est rempli de tant de délices, ait pour symbole de sa foi une potence ! Non, pas de croix plantée sur ma tête ! plantez des roses autour de ma tombe, que la rose soit le symbole de foi de l'humanité nouvelle.

[2] *I Joan.*, IV, 2, 3.

[3] Chez un grand nombre de chrétiens judaïsants, l'amour des observances extérieures qui leur faisait défigurer ainsi la religion et qui tenait aux idées juives, contre-balançait si fort la vérité chrétienne, qu'ils ne pouvaient encore comprendre dans Jésus-Christ que l'apparence extérieure, c'est-à-dire l'humanité, et qu'ils méconnaissaient totalement en lui la partie la plus sublime, sa divinité. (Mœlher, *Patrolog.*, p. 111.)

[4] *I Joan.*, IV, 2; Ignat, *ad Trall.*, IX, 10; Polycarpe, *ad Philipp.*. XII.

forme d'esclave, événement qui détruisait d'un seul coup et pour toujours l'idéal que caressait l'imagination juive d'un royaume terrestre de Dieu. De cette manière il ne restait plus rien de ce que les gentils regardaient comme la folie de la croix, c'est-à-dire rien de la doctrine qui leur montrait, dans un homme mort du supplice des esclaves, le Dieu éternel lui-même. Mais aussi le mystère lui-même était supprimé et avec lui la moelle et l'essence du Christianisme, qui était refoulé sur le terrain soit du judaïsme, soit du paganisme avec ses apparitions mythiques des dieux et ses incarnations multiples mais sans vérité [1].

Au milieu de ces hérésies opposées, ne conservant chacune qu'un fragment de la vérité, se place la doctrine catholique qui la maintient dans son intégrité, enseignant que Jésus-Christ est à la fois vrai Dieu et vrai homme. Leurs tendances en sens contraire démontrent qu'elles ont perdu une partie intégrante et essentielle de la vraie foi ; elles démontrent en même temps que l'Eglise, qui a rejeté ces hérésies de son sein, avait toujours maintenu les deux éléments opposés du mystère, l'élément divin et et l'élément humain, réunis dans une indissoluble unité. Elle repoussait un Arius qui niait la divinité du Verbe, et

[1] L'ébionitisme et le docétisme, telles sont les deux formes fondamentales qui ont persisté dans les hérésies postérieures dans lesquelles l'idée de l'Homme-Dieu fut altérée de quelque manière. Elles trouvent leur pendant dans l'exégèse rationaliste, qui prétend tout accommoder par l'explication naturaliste des miracles, ainsi que dans cette soi-disant critique transcendante des rêveurs du panthéisme qui veut rendre compte des dogmes du christianisme par l'hypothèse des mythes ou des légendes.

tout ensemble, un Apollinaire, qui refusait une âme humaine au Christ; un Nestorius, qui enseignait l'existence de deux personnes en Jésus-Christ, non moins qu'un Eutychès, qui confondait en une seule les deux natures, divine et humaine ; les monothélites, qui niaient une volonté humaine dans l'Homme-Dieu, en même temps que les adoptatiens qui ne reconnaissaient pas que le Christ qui était homme, fût aussi réellement le Fils de Dieu; car ce n'est qu'à la condition d'être Dieu et homme que le Christ sera notre Rédempteur. Un Dieu qui n'eût pas été pleinement homme pour compatir à notre misère et à notre faiblesse, aurait écrasé notre esprit du poids de son effrayante majesté ; un homme qui ne serait pas Dieu, n'aurait pas le pouvoir de nous sauver. Un Christ purement Dieu ne pourrait prendre sur lui et solder pour nous et à notre place la dette de la mort. Un Christ simplement homme ne saurait nous élever au-dessus de nous-mêmes. Un Christ, Dieu mais non homme, ne serait pas notre chair et notre sang, n'aurait aucune parenté avec nous, parenté qui est pour tout cœur d'homme la plus douce des consolations. Un Christ, homme, mais non Dieu, n'aurait aucune puissance surhumaine. « L'homme », dit saint Athanase, « uni à une simple créa-« ture n'eût pas été divinisé, si le Fils n'était pas véritable-« ment Dieu. Et l'homme n'aurait pu être admis devant « la face du Père, s'il n'avait pas été essentiellement et « véritablement son Verbe incarné. Et nous n'aurions pu « être affranchis du péché et de la malédiction, si le « Verbe n'avait pas pris substantiellement notre chair. « Qu'est-ce qu'aurait de commun avec nous un être que « l'on suppose entièrement étranger à nous? L'intime

« union de la divinité avec l'humanité a donc eu lieu « pour unir celui qui est homme selon sa nature avec « celui qui est Dieu selon la sienne, afin que le salut de « l'homme et sa déification fussent établis sur un fonde- « ment inébranlable[1] ». Il n'y a de consolation, de joie et de salut pour nous, que dans un Dieu-Homme. Celui-là seul qui porte les deux en sa personne, la divinité avec l'humanité est notre médiateur : l'Homme-Dieu Jésus-Christ[2].

Notre tâche est maintenant d'exposer le dogme de l'Incarnation sur la base des définitions de l'Eglise, définitions claires et précises, solide rempart contre les assauts de l'erreur.

« Je crois en Jésus-Christ. son Fils unique, Notre-Sei- « gneur, qui a été conçu du Saint-Esprit, est né de la « Vierge Marie, a souffert sous Ponce-Pilate, a été cruci- « fié, est mort et a été enseveli ». Ainsi s'exprime la brève formule de la foi chrétienne [3]. Par ces courtes paroles, remarque saint Léon, ont été déjoués tous les artifices de l'hérésie. Le symbole de saint Athanase expose d'une manière plus développée le mystère de l'Incarnation.

« Il est nécessaire pour le salut éternel que l'on croie fer- « mement aussi en l'incarnation de Notre-Seigneur Jésus- « Christ. La foi véritable consiste donc à croire et à confes- « ser que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, est Dieu « et homme tout ensemble. Comme Dieu, il est avant tous

[1] Athanas., *C. Arian.*, II, 70 ; IV, 6.

[2] Cf. Augustin, *Confes.*, XLII ; Athanas., *C. Arian.*, II, 3 ; Iren., *C. Hæres.*, IV, 33 ; III, 18 ; Tertullian., *adv. Marcion.*, III, 8 ; Cyrill. Alexandr., *De rect. fid.*, I, 9. Cf. Theodoret, *Eranist.*, II.

[3] Cf. Iren., I, 10 ; Tertull., *Advers. Prax.*, c. II.

« les siècles engendré de la substance du Père ; comme « homme il est né dans le temps de la substance de sa « Mère ; Dieu parfait et homme parfait, composé d'une « âme raisonnable et d'un corps humain ; égal au Père « selon la divinité, inférieur au Père selon l'humanité. « Quoiqu'il soit Dieu et homme, cela ne fait pas deux, « mais un seul Christ. Il est *un*, non par la conversion de « la divinité en une chair, mais par l'assomption de l'hu- « manité en Dieu. Il est parfaitement *un*, non par une « confusion de substance, mais par l'unité de personne. « Car, de même que l'âme raisonnable avec le corps ne « fait qu'un seul homme, ainsi le Dieu et l'homme ne « font qu'un seul Christ, qui a souffert pour notre salut, « est descendu aux enfers, le troisième jour est ressuscité « des morts, est monté aux cieux, où il est assis à la droite « de Dieu le Père tout-puissant, et d'où il viendra juger « les vivants et les morts ».

Et voici comment s'expriment les pères du concile de Chalcédoine[1] :

« D'accord avec les saints Pères, nous confessons un « seul et même Jésus-Christ, enseignant unanimement « qu'il est parfait dans la divinité et parfait dans l'huma- « nité, vraiment Dieu et vraiment homme ; composé « d'une âme raisonnable et d'un corps ; qu'il est con- « substantiel au Père selon la divinité, et consubstantiel « à nous selon l'humanité, en tout semblable à nous, « hormis le péché ; engendré du Père avant les siècles, « selon la divinité ; et, dans la plénitude des temps, né

[1] Ville située en face de Constantinople, sur le Bosphore. Ce concile est de l'an 451. (*Act.*, v.)

« de la Vierge Marie, selon l'humanité, pour nous et « pour notre salut : un seul et même Jésus-Christ, Fils « unique, Seigneur, en deux natures, sans confusion, « sans changement, sans division, sans séparation, sans « que l'union ôte la différence des natures; au contraire, « la propriété de chacune est conservée et concourt en « une seule personne, dans la personne d'un seul et « même Christ, du Fils unique, du Verbe, lequel est « Dieu, ainsi que nous l'enseignent les prophètes et le « Christ lui-même ; ainsi que les Pères nous l'ont trans- « mis dans leur confession de foi ».

Le dogme fondamental de l'incarnation du Fils de Dieu se trouve donc tout entier compris dans les trois propositions suivantes : *Jésus-Christ est vraiment Dieu ; Jésus-Christ est vraiment homme ; la divinité et l'humanité se trouvent réunies en Jésus-Christ par le lien de l'unité de la personne.* Dès le principe, l'Eglise avait affirmé positivement la divinité de Jésus-Christ selon le sens propre, vrai et parfait du mot à l'encontre de l'ébionitisme comme des sectes gnostiques et ariennes [1]. Quant à la croyance en son humanité vraie, elle a toujours été exprimée et défendue avec une netteté et une vigueur de plus en plus grande à mesure que l'erreur redoublait ses attaques et ses assauts dans toutes les directions. Voici des définitions très-expresses de ce dernier article :

Le corps du Christ était un corps véritable, passible, et non un corps fantastique, comme le veulent les docètes

[1] Dans le symbole des apôtres, et particulièrement dans celui de Nicée et de Constantinople.

et les fantasiastes[1]; sa *corporéité* était consubstantielle[2] à la nôtre; sa chair, tirée de la nôtre, était passible et mortelle; il était donc véritablement et en effet le Fils de l'homme. Le Christ avait réellement une âme humaine, et le Verbe ne prenait pas en lui la place de l'âme raisonnable, comme le prétendait Apollinaire[3]. L'humanité du Christ est une humanité parfaite, exempte de péché, sainte, agréable à Dieu ; sa volonté, vraiment humaine[4], est libre et impeccable par son union avec la volonté divine[5].

Ainsi le Christ unit en lui deux natures, la divinité et l'humanité; et cependant c'est un seul et même Christ à qui conviennent et appartiennent les deux natures. Le rapport des deux natures en Jésus-Christ, l'espèce d'union établie entre des êtres aussi opposés entre eux que le sont Dieu et l'homme, tout cela, l'Eglise l'a exprimé en formules précises dans le concile d'Ephèse et dans ce-

[1] Cf. *Epist. Synod.*, Leonis Pap., *in decret. conc. Chalced. Symb. Tolet.*, I.

[2] Iren., *adv. Hæres.*, V, 19; III, 21; Athanas., *Quod Christ., veram carnem habuerit*, passim.

[3] *Concil. Const.*, I (381), can. 1; Athanas., *C. Apollin*, p. 644; Tertull., *De carne Christ.*, XX. — Cet Apollinaire enseignait que le Christ avait seulement un corps animal (σῶμα et ψυχή, principe de la vie animale), que le Verbe divin occupait en lui la place de l'esprit (νοῦς, πνεῦμα). Les Pères lui répondaient : Ce que le Fils de Dieu n'a pas pris, il ne l'a pas guéri.

[4] *Epist.* Leonis M., *l. c. Agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est.* Concil. Lateran. (a. 649), can. 15, 16.

[5] *Conc. Chalced. l. c.*; *Conc. Const.*, II, can. 12. Contre Théodore de Mopsueste. *Conc. Const.*, III, act. 8.

lui de Chalcédoine. En présence de l'hérésie qui ébranlait ce mystère, et qui, ou bien détruisait l'unité du Christ en exagérant la distinction des deux natures (nestorianisme), ou bien supprimait toute distinction à force de vouloir favoriser l'unité (monophysitisme), la tâche de l'Eglise, dans ces conciles, était de sauvegarder l'unité dans la distinction, et la distinction dans l'unité par des définitions précises. Car c'est selon cette doctrine seulement que le Christ est l'Homme-Dieu, le Rédempteur, le Réconciliateur. Le but que l'Eglise se proposait, ce n'était pas tant de définir spéculativement le mystère, que de le préserver de la négation et de toute altération.

L'ébionitisme et l'arianisme, le docétisme et l'apollinarisme une fois détruits, la divinité et l'humanité du Rédempteur demeuraient pour toujours fermement établies dans le dogme et ne pouvaient plus être altérées désormais. Dès lors l'hérésie s'attaque à l'union mystérieuse des deux natures en Jésus-Christ. Cette union de Dieu avec l'homme n'a, selon Nestorius [1], rien de vrai ni de réel, elle ne serait qu'apparente et morale [2], et telle qu'on l'avait déjà vue dans les prophètes de l'Ancien Testament, si ce n'est qu'elle était plus complète en Jésus-Christ. Le Verbe, disait-il, habitait dans l'homme Jésus, comme dans son temple; l'humanité était le véhicule,

[1] Patriarche de Constantinople et disciple de Théodore de Mopsueste qui avait déjà propagé cette doctrine avec Diodore de Tarse.

[2] Συναφεία (adaptation), ἕνωσις σχετική, unité de relation et non de personne. De sorte que, selon cet hérésiarque, il y avait non-seulement ἄλλο καὶ ἄλλο (deux natures), mais ἄλλος καὶ ἄλλος (deux personnes).

l'organe, le vêtement de la divinité. La Mère de Jésus n'était donc pas la Mère de Dieu, mais seulement la Mère du Christ, puisqu'elle avait enfanté non le Verbe, mais une personne purement humaine.

On le voit, le nestorianisme n'est rien autre chose qu'une réédition plus habile et plus complète de l'ébionitisme [1]. Ce qu'il enseigne comme celui-ci, c'est une *inhabitation*, non *une incarnation*. La nature humaine du Christ subsiste, selon lui, indépendamment de son union avec le Verbe, avant cette union et en dehors d'elle. Cette hérésie rencontra un adversaire en saint Cyrille, patriarche d'Alexandrie, qui, dans ses *douze anathèmes,* adoptés par l'Eglise, enseigna l'union réelle et personnelle de la divinité avec l'humanité en Jésus-Christ [2]. Cette union est la plus intime et la plus complète, c'est l'union des deux natures dans la personne du Verbe, lequel est le sujet, le support des opérations tant divines qu'humaines. La désignation de Marie sous le nom de Θεοτόκος, forma, vis-à-vis des nestoriens, comme autrefois le terme ὁμοούσιος, vis-à-vis les ariens, la pierre angulaire contre laquelle vinrent échouer tous les artifices de l'hérésie, la vraie pierre fondamentale de la croyance en la personne comme en l'œuvre du Rédempteur. Car le Christ homme n'existe pas pour lui-même

[1] C'est qu'en effet les nestoriens de l'Assyrie et de la Chaldée s'attribuent une origine juive. « Sur l'ancienne souche des judaïsants s'éleva le rameau vivace du nestorianisme ». (Dorner, *Histoire du développement de la doctrine touchant la personne de Jésus-Christ,* II, p. 87.

[2] Σύνοδος, ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, φυσική. L'humanité du Christ est ainsi ἰδία τοῦ λόγου.

et indépendamment du Verbe, mais il existe dans le Verbe et par lui, il est *l'Emmanuel* Jésus, vrai Dieu. Et dès lors la sainte Vierge est Mère de Dieu, puisqu'elle a porté dans son sein *le Verbe fait chair* [1], et qu'elle n'a pas enfanté un pur homme auquel la divinité se serait ensuite unie. Ce fut ainsi que le mystère de l'Incarnation, triomphant de l'hérésie semi-rationaliste de Nestorius, parvint à son complet développement doctrinal. Ainsi fut assurée l'indivisible unité de l'Homme-Dieu.

Repoussée d'un côté, l'erreur revint à la charge du côté opposé. L'excès de Nestorius provoqua l'excès contraire d'Eutychès. Celui-ci exagérant jusqu'à l'unité de nature l'unité de personne qui subsiste dans le Christ sans détruire la différence des natures, enseigna une conversion de l'humanité en la divinité, ou bien une fusion des deux natures en une substance humano-divine unique (monophysitisme). C'était l'erreur des docètes qui revenait déguisée sur la scène, c'est ainsi que celle des ébionites s'était rajeunie et perpétuée dans le nestorianisme. Mais le concile de Chalcédoine confessa « un seul et même « Jésus-Christ, Seigneur, Fils unique, en deux natures, « sans confusion, sans changement [2], sans division, sans « séparation [3], sans que l'union ôte la différence des « natures ; au contraire, la propriété de chacune est

[1] *Anathem.*, I ; Cyrill. Alexandr., *Concil. Ephesin.* (431.)

[2] *Concil. Chalced.* (451) ; *Act.*, V. Ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, contre Eutychès.

[3] Ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως, contre Nestorius. Cf. Leo Magnus, *ep.* C, c. V : *Catholica ecclesia hac fide vivit, ut in Jesu Christo nec sine vera divinitate humanitas, nec sine vera credatur humanitate divi-*

« conservée et concourt en une seule personne et une « seule hypostase ; en sorte qu'il n'est pas divisé ou « séparé en deux personnes, mais que c'est un seul et « même Fils unique, Dieu le Verbe, Notre-Seigneur « Jésus-Christ ».

De même qu'après les disputes sur le mystère de la Trinité, lesquelles ébranlèrent l'Eglise pendant des siècles, la conscience catholique finit par s'affirmer dans la formule décisive : *trois personnes en une nature unique*, ainsi la définition : *deux natures en une seule personne*, a tranché la question de la christologie, en exprimant avec concision toute l'essence du mystère [1]. Cette même définition assura aussi la défaite de ceux qui tenaient pour une seule volonté en Jésus-Christ, c'est-à-dire pour le monothélisme, cette forme nouvelle et raffinée du monophysitisme qui ne voulait pas mourir. Le dogme de la double volonté correspondant à la double nature, fixé par le sixième concile œcuménique [2], ne fut que la simple conséquence de la doctrine proclamée à Chalcédoine,

nitas..... Unum horum sine alio receptum non proderat ad salutem, et æqualis erat periculi, Dominum Jesum Christum aut Deum tantummodo sine homine, aut sine Deo solum hominem credidisse.

[1] Si plusieurs modernes ne voient dans ces définitions dogmatiques sur le Christ que de vaines subtilités, qu'un puéril jeu aux formules, il faut les plaindre d'avoir la vue assez courte pour ne pas voir l'étroite connexion qui existe entre la doctrine touchant la personne du Christ et les plus hautes fins religieuses et morales de l'humanité. Ceux que les formules et les définitions mettent de mauvaise humeur, ne devraient pas oublier que c'est le protée de l'hérésie qui a rendu ces formules absolument nécessaires.

[2] Tenu à Constantinople en 680. « Le Christ possède : Δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ».

tandis que l'adoptianisme, ce dernier rejeton du nestorianisme, qui enseignait que le Christ en tant qu'homme n'était le Fils de Dieu qu'improprement, fut définitivement repoussé par le concile de Francfort [1].

De ce dogme de l'unité de personne dans la distinction des natures en Jésus-Christ se tirent par voie de conséquence les propositions suivantes :

1° Puisque la nature divine et la nature humaine subsistent en Jésus-Christ dans l'unité de personne, il s'ensuit que la communication des propriétés des deux natures a lieu dans le concret [2]; que ce qui caractérise Jésus-Christ comme Fils de Dieu peut aussi se dire de lui comme fils de l'homme, et réciproquement, parce qu'il s'agit d'un seul et même sujet.

2° Nous devons l'adoration à l'Homme-Dieu, puisque son humanité n'existe que dans le Verbe et pour le Verbe [3], et qu'elle ne peut être séparée de lui.

3° L'œuvre du Christ est d'un prix infini à cause de la dignité infinie de sa personne [4], de sorte que, selon la remarque de S. Cyrille, aucune dignité n'approche de sa dignité infinie.

[1] Tenu en l'an 794. *Propter unitatem personæ unus Dei Filius, perfectus Deus, perfectus homo.*

[2] *Communicatio idiomatum in concreto. — Cum sit eadem hypostasis utriusque naturæ, eadem hypostasis supponitur nomine utriusque naturæ..... et ideo de homine possunt dici quæ sunt divinæ naturæ..... et de Deo possunt dici ea, quæ sunt humanæ naturæ..... quamvis non distinguantur ea, quæ prædicantur de Christo, distinguuntur tamen secundum id, secundum quod utrumque prædicatur.* (Thom. Aquin., *Summa theolog.*, III, qu. XVI, art. 4.)

[3] *Concil. Const.*, II, can. 9 ; *Auctorem Fidei propp.* LXII, LXIII.

[4] Thom. Aquin., *Summa theolog.*, III, qu. VII, art. 11 ; *Prop.* XIX, *Baj.*

4° A cause de l'unité de personne que la nature humaine forme avec le Verbe, non-seulement le Christ fut exempt de péché, put ne point pécher, mais encore il fut impeccable, il ne put pécher [1], ce qui est le comble et l'idéal de la sainteté. Il a donc exclu de la nature qu'il a prise, non-seulement la faute de la race, laquelle faute pèse sur tous ceux qui ont été engendrés par la voie naturelle, mais encore tout péché actuel, toute possibilité de péché, comme toute concupiscence déréglée. Le Dieu saint ne saurait s'unir d'une union personnelle avec un être coupable de péché, car le péché de la nature humaine deviendrait le péché de la personne. Pénétrée tout entière par la divinité, l'humanité du Christ vivait en pleine vision béatifique et ne pouvait être que l'organe de l'œuvre du salut [2]. L'impeccabilité toutefois n'était pas exclusive de la liberté. C'est au contraire librement que le Christ s'est chargé des fautes de l'espèce humaine, qu'il a souffert et qu'il est mort pour nous [3]. C'est pourquoi il est devenu, dans tout ce qu'il a fait et par la manière dont il l'a fait, un modèle [4] que nous devons nous efforcer d'imiter, bien que nous ne puissions atteindre à sa haute perfection.

[1] *Joan.*, VIII, 46; *Hebr.*, IV, 15; Concil. VI, *in Def. Tolet.*, XI. (ann. 675.)

[2] *Phil.*, II, 8; *Joan.*, X, 17; *Isai.*, LIII; Augustin, *De Trinit.*, IV, 13.

[3] *I Petr.*, II, 21; *Joan.*, XIII, 15; *Matth.*, XI, 29; *Hebr.*, XII, 2; *Concil. Later.* (a. 649), can. 2, 10.

[4] Cf. Petav., XI, *l. c.*, 4. Thom. Aquin., *l. c.*, III, qu. IX-XIII. Nier l'impeccabilité du Christ et sa vision béatifique, c'est soutenir que l'union hypostatique s'est opérée progressive-

5° Marie, Mère de Dieu, est demeurée Vierge avant, pendant et après l'enfantement de son divin Fils; elle est tout ensemble Vierge et Mère, Παρθενομήτηρ. Jésus n'est pas né de la volonté de la chair et de l'homme, car le fruit d'une telle génération eût été atteint de la tache originelle. « Conçu du Saint-Esprit, il est né de la « Vierge Marie », afin que, étant né d'une femme, il fût de notre race, et que sa naissance fût une naissance véritablement humaine. Sa naissance d'une vierge est un bouclier contre toutes les erreurs ébionitiques ou docétiques [1]. Par les mérites de son divin Fils, la Vierge resta pure de tout péché, même du péché d'origine [2].

Après cette exposition du dogme catholique touchant l'Incarnation et ses conséquences nécessaires, nous allons entrer dans un examen plus approfondi de ce grand mystère. On ne peut nier que cette union intime de Dieu avec l'homme ne soit la plus sublime manifestation de son incompréhensible et infinie puissance; c'est le miracle de son amour [3], quelque chose d'ineffable et qui surpasse de bien loin toute autre union, tant celle qui résulte de la pratique des vertus religieuses et morales, que celle qui est le fruit de la grâce résidant en nous (union mystique).

ment, au lieu que, selon le dogme, elle a été complète dès le principe.

[1] Cf. Petav., *l. c.*, XXXIV, 6; August., *Enchir.*, c. XXXIV; Hieronym., *adv. Helvid. pass.*; Justin, *Dialog. c. Tryph.*, c. XLVIII; Ignat., *ad Ephes.*, c. XVIII; Epiphan., *Hæres.*, LXXVIII, 5; *Conc. Lateran.*, can. 3.

[2] *Concil. Trident.*, sess. VI, can. 23; *Bull. Ineffabilis*, d. d., 10 déc. 1854.

[3] *Joan.*, III, 16; *I Joan.*, IV, 9; *Philipp.*, II, 4-7; *Coloss.*, I, 26.

En effet, dans l'Incarnation le Verbe s'est uni la nature humaine en guise d'organe, pour, en elle et par elle, opérer notre salut ; et cette union, ni l'esprit humain ni aucune intelligence créée ne peut la comprendre[1]. Mais la raison ne peut pas davantage la rejeter *a priori* comme impossible ou comme contredisant les principes de la pensée. Il y a plus, nous sommes en état, sans quitter le terrain de la foi, de pénétrer encore assez avant dans l'intelligence de ce mystère et de montrer comment certaines analogies d'une part, et de l'autre sa convenance par rapport à Dieu, ainsi que par rapport au monde, le recommandent puissamment au cœur comme à la raison de l'homme.

L'union de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ est une union beaucoup plus étroite qu'aucune autre que nous ayons vue jusqu'ici entre eux. Partout ailleurs, si resserré que soit le lien de société, si intime que soit la compénétration réciproque, il reste néanmoins toujours deux êtres subsistants à part l'un de l'autre ; dans quelque étroite alliance d'amour et de vie qu'ils se soient rapprochés, le moi et le toi n'en sont cependant pas exclus. L'Incarnation au contraire nous offre une union unique en son genre, et dont aucune autre n'approche, union dans laquelle l'un est en même temps l'autre, l'homme est aussi Dieu, le même se sait Dieu dans le même moment qu'il se sait homme, principe un et indivisible, qui comporte à la fois l'humanité et la divinité[2], qui produit

1 Augustin., *Epist.* CXXXVII, *ad volus.* Cf. Thom, Aquin., *Compendium theolog.*, cap. 211.

2 *Principium quod.*

toutes les manifestations de la vie divine et humaine, auquel se rapportent toutes les opérations humano-divines, la plus humble comme la plus haute, personnalité une en deux natures distinctes. Le Christ, par conséquent, sait et veut dans sa nature divine, sait et veut dans sa nature humaine [1]; mais c'est une même personne qui sait et veut dans les deux natures, par la raison que le savoir et le vouloir humain élevé dès l'instant de la conception jusqu'à la participation de la divinité, devint, autant que cela est possible à la nature humaine, l'organe de la personne du Verbe [2]. Puisqu'il est l'Homme-Dieu, c'est assez dire qu'il n'est pas une humanité changée en divinité, ni une divinité répandue dans l'humanité et y survenant après coup ; l'humanité et la divinité demeurent distinctes avec leurs propriétés respectives, dominées par l'unité de la personne qui les embrasse toutes les deux dans la plus étroite communion.

Si en Jésus-Christ l'unité de la personne n'empêche pas la distinction des deux natures divine et humaine, il va de soi que nous tenions la distinction entre la personne et la nature comme étant le fond même et le nœud de ce

[1] *Principium quod.*

[2] Augustin, *Enchirid.*, c. XL : *Ipsa gratia illi homini naturalis, quæ nullum peccatum posset admittere.* Cf. Thom. Aquin., *l. c.*, III, qu. VIII, art. 1, 10, 11, *per tot. Catech. Roman.*, I, 44 : *Simul atque beatissima Virgo angeli verbis assentiens dixit : Ecce ancilla Domini, statim sanctissimi Christi corpus formatum eique anima rationis compos conjuncta est..... Ut primum conceptus est illius anima uberrimam Spiritus sancti copiam atque omnem charismatum abundantiam accepit.* — Les dons d'un ordre supérieur accordés à son âme ne l'empêchèrent pas d'être enfant, de même que sa divinité ne l'empêchait pas d'être véritablement homme.

mystère. Nous avons déjà dans un autre endroit [1] défini la personne et l'essence ou nature; rappelons cependant ici que la personne est le mode d'existence individuelle (subsistance) de la nature raisonnable [2], ce par quoi la nature intelligente est une individualité existant à part de toute autre, une entité complète, maîtresse d'elle-même dans son indissoluble unité, point d'appui, sur lequel assise, elle se détermine elle-même [3]; tandis que la nature, l'essence, marque ce qui est commun à plusieurs personnes. Quelle idée faut-il se faire de l'humanité avec laquelle le Verbe a contracté une union personnelle? L'humanité ne se montre à l'état concret et réel que dans

[1] Tom. I, p. 242; tom. III, p. 95. — *Natura significat essentiam speciei, quam significat definitio. Et si quidem his, quæ ad rationem speciei pertinent, nihil aliud adjunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturæ, quod est individuum subsistens in natura illa, quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua esset omnino idem cum sua natura, Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia..... unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui..... Quod est dictum de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali, quia nihil aliud est personæ, quam rationalis naturæ individua substantia.* (Thom. Aquin., *Summa theolog.*, III, qu. II, art. 2.)

[2] *Naturæ rationalis individua (incommunicabilis) substantia.* (Boetius, *De duob. natur. init.*)

[3] *Substantia rationalis completa, sui juris, alteri incommunicabilis.* Par la personnalité, la substance existe ἀναμέρος, à part, ἰδίᾳ, ἰδικῶς, particulièrement, individuellement. (Cyrill. Alex., *Opp*, tom. VI, p. 148, 179.) — Elle est ἰδιοσύστατος, ὑπόστασις καὶ ἰδιοτρόπος καὶ ἰδιοκίνησις. (*Joan. Damascen.*, III, 3.) Les Pères, dit Theorianus (*Dial. adv. Armen.* Bibl., PP., tom. XI, p. 441 et seqq.), définissent l'essence et la nature par l'universel, ce que les écrivains profanes nomment *forme* ou *idée*. Quant à l'hypostase, c'est le subsistant, c'est l'être existant pour soi, auquel les accidents sont inhérents comme à leur sujet.

les individualités humaines ; si nous concevions l'humanité du Christ en cet état, son union avec le Verbe ne pourrait être que mystique et non personnelle ; ce serait une union extérieure, relative, accidentelle et non pas une union intime, proprement dite, substantielle, puisque la personnalité (*l'égoïté*) de cette humanité serait parfaite et complète.

Donc l'humanité du Christ n'existe pas pour soi, comme une personnalité complète avant qu'elle ait été prise par le Verbe divin, mais l'humanité du Christ entre dans le domaine de la réalité et devient subsistante avec et par la personne du Verbe [1], qui, étant Dieu de toute éternité, a pris l'humanité du Christ créée dans le temps. Elle n'est donc pas tout simplement impersonnelle [2], puisqu'elle a acquis d'être subsistante dans l'hypostase du *Logos* ou Verbe; et elle n'est pas non plus proprement personnelle, puisque la personne du Verbe qui l'assume, prend la place de la personnalité humaine ; d'ailleurs la nature humaine entre dans la réalité par la personne du Verbe [3], et appartient entièrement à la personne divine [4]. Dans le Verbe et par le Verbe le moi du Verbe est en

[1] *Non accepit verbum personam hominis, sed naturam.* (P. LOMBARD, *III Distinct.*, V, 1.)

[2] Elle est ἐνυπόστατος, non ἀνυπόστατος, puisqu'elle a été assumée dans la personne du *Logos. Esse personale datur humanæ naturæ.* (S. Thom., *l. c.*, qu. VI, art. 6.)

[3] *Si humana natura non esset assumpta a divina persona, natura humana propriam personalitatem haberet.* (Thom. Aquin., *Summa theolog.*, III, qu. IV, art. 2, ad 3.

[4] Cyrill., *Explanat. anath.*, II ; Augustin, *Tract.* LXXXII, *in Joan.*

même temps le moi de l'Homme Jésus, en qui Dieu et l'homme concourent dans un *moi* tout ensemble humain et divin, personne en un certain sens [1] humano-divine. La nature humaine du Christ n'a pas d'existence en dehors de la personne du Verbe [2]. Ainsi le mystère de l'Incarnation nous confirme ce que le mystère de la sainte Trinité nous avait déjà découvert, savoir qu'il n'y a pas identité entre la nature et la personne, entre la substance et l'hypostase; mais que, puisque la nature humaine du Christ est une nature réelle dans la personne du Verbe, il existe certainement une différence entre nature et personne [3]. Car, en Jésus-Christ, la nature humaine n'est nullement une abstraction, quelque chose d'interminé, de général; elle n'est pas non plus une in-

[1] *Licet sit ibi unum subsistens, est tamen ibi alia et alia ratio subsistendi et sic dicitur persona composita, in quantum unum duobus subsistit.* (Thom., *l. c.*, qu., art. 4; Suarès, *De Incarnat.*, p. I, disput. VIII, sect. 4.)

[2] L'incarnation et l'union du *Logos* avec l'homme sont absolument contemporaines, dit Théodoret (*Dialog.*, p. 67). — *Carni animæque concepta virtutem Verbi nullo temporis puncto defuisse credimus.* Leo M., *De nat. Dom.*, serm. VIII. *Non sic assumpta est natura humana nostra, ut prius creata, post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur.* (*Id.*, *Epist.* XI.)

[3] Cette différence réelle, l'école de saint Thomas l'établit aussi dans toute autre individualité humaine. De ce que la substance est quelque chose qui ne saurait se trouver inhérent à une autre substance comme son accident, il ne s'ensuit cependant pas qu'elle ne puisse s'unir à une nature supérieure, subsistant pour soi et personnelle. *Contingit in rebus subsistentibus inveniri aliquid, quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia. Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum, non quasi omnino aliqua separata..... sed quia superadduntur quædam alia, quæ sunt præter rationem speciei..... non enim dicimus, quod hic homo sit sua humanitas.* (Thom. Aquin., *Summa theolog.* III, qu. II, art. 2.)

dividualité personnelle ; c'est néanmoins une nature humaine très-réelle et individuelle. Le mystère et la merveille de la manifestation de l'Homme-Dieu consiste précisément dans l'union de l'hypostase divine avec la nature humaine, union dans laquelle l'hypostase prend la place de la personnalité humaine ; car pour la distinction entre la nature et la personnalité, nous sommes obligés de la reconnaître même chez les créatures.

Mais, objectent les nestoriens anciens et nouveaux, la personnalité de la créature ne saurait être écartée, puisqu'elle est la forme essentielle de la créature. La réponse est déjà dans ce qui précède : l'essence de l'homme, ce n'est pas sa personnalité ; les éléments constitutifs de son essence, c'est sa nature spirituelle et corporelle. — Mais la personnalité n'est-elle pas le mode et la condition sous lesquels l'essence se manifeste ? — Il est certain que subsister à part soi, être pour soi, c'est la forme de l'existence humaine. Aussi l'humanité n'est-elle pas purement impersonnelle dans l'Homme-Dieu ; mais elle n'est pas non plus proprement personnelle, puisque c'est dans l'hypostase du Verbe qu'elle subsiste. Il est de l'essence d'une substance qu'elle puisse, mais non qu'elle doive nécessairement subsister avec une personnalité propre.

« Mais on avouera au moins qu'étant privée de per« sonnalité propre, l'humanité de Jésus n'a pas sa per« fection subjective, partant qu'elle est incomplète et « défectueuse ». — Mais si la possession de la personnalité propre est une perfection qui manque à la nature humaine en Jésus-Christ, en revanche celle-ci est élevée a une dignité d'un ordre bien supérieur par son union

avec la personne du Verbe [1]. C'est ainsi que la nature sensible qui existe pour soi dans l'animal, arrive chez l'homme, par son union avec l'esprit, à une existence d'un ordre beaucoup plus élevé que celle qui lui appartient en propre [2]. Du reste, en aucun cas il n'est vrai de dire que la nature humaine en Jésus-Christ ait perdu une perfection en perdant la personnalité propre, puisque l'existence pour soi ne fait pas nécessairement partie de l'essence ou nature, et que le Christ, par la pleine possession de ce qui forme les éléments constitutifs de l'humanité, est homme parfait [3]. — « Puisqu'en Dieu per« sonne et essence sont une seule et même chose, une « telle union n'implique-t-elle pas l'unité de nature et « non pas seulement celle de personne ? » — Il est certain qu'en Dieu essence et personne sont une même chose *en réalité* (*secundum rem*) ; mais *virtuellement* (*secundum rationem ratiocinatam*) ce sont deux choses

[1] *Personalitas in tantum pertinet ad dignitatem alicujus rei et perfectionem, in quantum ad dignitatem et perfectionem alicujus rei pertinet, ut per se existat ; quod in nomine personæ intelligitur. Dignius autem est alicui, quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo, quam in nobis.* S. Thom. Aquin., *l. c.* Nicole développe cette pensée. (*IIIe Instruction sur le Symbole,* c. XVI.)

[2] Ces objections étaient déjà connues de saint Jean Damascène, qui les a réfutées. — « Sans doute », dit-il, « il n'y a pas de nature qui ne subsiste pour soi, mais qu'est-ce qu'il y a donc là qui empêche que deux natures ne puissent concourir en une seule et même hypostase? » (III, 9.) La nature humaine en Jésus-Christ n'est pas ἀνυπόστατος, sans subsister, mais elle n'est pas non plus ἰδιοϋπόστατος ; elle est ἑτεροϋπόστατος et ἐνυπόστατος. De même J. Maxence (*Dialog.* I, *adv. Nestor.*)

[3] Cf. Leontius Byzant., *Bibl.*, pp. tom. IV, p. II, p. 1077.

différentes ; car en Dieu la notion de l'essence n'implique point celle de la personne.

Dernière objection : « Qu'est-ce donc que l'humanité « du Christ sans la conscience et la détermination propre, « qu'on ne saurait lui laisser dès qu'on lui ôte la subsis- « tance propre et la personnalité ? » — On confond les choses et l'on altère l'idée de personnalité. On prend pour caractère de l'hypostase ce qui est en soi une propriété de la substance et de la nature spirituelle[1]. L'intelligence et la libre détermination, et même la conscience et la détermination propre, sont les éléments constitutifs de la nature spirituelle de l'homme, et c'est pourquoi nous n'attribuons pas seulement au Christ un savoir et un vouloir divins, mais encore humains, lesquels se réunissent dans la personne du Verbe qui se sait à la fois Dieu et homme ; double conscience selon la nature, et cependant principe unique, subsistant, individuel en deux natures[2], c'est-à-dire personne unique, personne humano-divine. Ainsi avec sa conscience humaine le Christ se connaît comme un homme qui est en même temps Dieu, et par sa conscience divine il se connaît comme un Dieu qui est homme aussi[3]. Ce qu'on dit de

[1] C'est l'objection que depuis Loche, les adversaires de la foi ont toujours à la bouche. (*Essay-concerning human understanding*, II, 27, 9.) Voy. tom. I de cet ouvrage, p. 242.

[2] *Principium quod*, αὐθυπόστατος. C'est le contraire en Dieu : il y a en lui trois personnes. et il n'y a qu'une science et qu'une volonté, parce que ces déterminations sont de la nature et non de la personne.

[3] *Fidei contemplatione cernendum est, ad quæ provehatur humilitas carnis et ad quæ provehatur altitudo Deitatis.* Leo M., *Epist.* CLXV, 6.

sa science, on peut le dire de sa volonté, il possède celle de l'homme en même temps que celle du Dieu. Ainsi donc double science, double volonté et double activité dans le Christ, et cependant celui qui sait est un, un celui qui veut, un celui qui agit; et quoiqu'il sache et veuille en deux diverses natures, un accord très-intime et une union d'une parfaite harmonie règne en lui, grâce à l'unité de la personne humano-divine, support et soutien des deux natures [1].

Mais cette objection a sa racine dans un terrain plus profond, d'où nous avons déjà vu sortir contre la Trinité toute une forêt d'objections [2]. Il consiste dans l'injuste et insoutenable prétention de transporter et d'appliquer sans restriction aux mystères de la foi des catégories, des définitions, des principes qui peuvent être vrais par rapport aux choses humaines et finies, mais qui, si on les applique à la divinité, n'ont plus qu'une valeur d'analogie nécessairement modifiée par la nature des choses, mais non point une valeur absolue ni une application adéquate. En enseignant les mystères aux hommes, l'Eglise a dû les exposer en langage humain, en se servant d'idées connues et d'expressions usitées; elle s'est emparée des matériaux que la philosophie avait jusque-là réunis, elle les a fait servir à ses fins [3], elle a aussi cherché à mettre

[1] *Verbi et carnis una persona est, quæ inseparabiliter et indivise communes habet actiones; intelligendæ tamen sunt ipsorum operum qualitates.* Id., *loc. cit.*

[2] Voy. p. 124.

[3] Dans la définition des idées d'essence, de substance, d'hypostase, de personne, je vois une grande différence entre

ces sublimes vérités à la portée des intelligences. Mais en même temps elle n'a jamais cessé de nous répéter qu'aucune pensée humaine n'était capable de comprendre le mystère, ni aucune parole de l'exprimer. L'impossibilité du mystère de l'Incarnation ne sera pas prouvée avant qu'il ait été clairement démontré qu'une différence entre nature et personne est quelque chose de tout à fait inconcevable et contradictoire ; ou au moins, que toute nature qui vient à la réalité est nécessairement douée de personnalité propre.

Mais tant s'en faut que cette démonstration puisse jamais nous être fournie, qu'au contraire l'admirable union de l'âme et du corps dans l'unité de la nature et de la personne humaine, nous offre pour confirmer notre foi une analogie surprenante avec le mystère de l'Incarnation [1]. Considérons ceci avec quelque détail.

« De même que l'âme et le corps ne sont qu'un seul « homme, ainsi Dieu et l'homme ne sont qu'un seul « Christ [2] ». En créant l'homme, Dieu nous a donné en lui une figure prophétique et comme un gage de ce Fils de l'homme qui devait venir [3]. La création de l'homme avait été précédée de celle des purs esprits ainsi que de

les docteurs de l'Eglise et les philosophes profanes, dit Théodorien. *L. c.* Cf. Petav., *De Trinit.*, l. IV, 1 et seqq.; *De Incarn.*, II, 3.

[1] Nous ne disons point *parité*. Cf. *infra*, p. 462.

[2] Symbol. Athanas. Cf. Greg. Nazianz., *Or.* V, p. 735; Hilarius, X, 70; Leo Mag., *Ep.* XI.

[3] *Rom.*, V, 14. *Ille jam tunc imaginem induens Christi futuri in carne non tantum Dei opus erat, sed pignus Dei.* (Tertullien, *De resurr. carn.*, c. VI.)

celle du monde matériel. D'un côté se trouvait la matière dénuée d'intelligence et de liberté, de l'autre, des intelligences pures et franches de toute alliance avec la grossière nature des corps et de tout assujétissement aux lois de la vie physique.

Quel est donc le lien qui a réuni des choses éternellement différentes par leur nature? Quel est le pont jeté sur l'abîme qui sépare deux mondes si opposés? Si leur vivante union n'était un fait constant réalisé dans l'homme même, la croirions-nous possible, en aurions-nous seulement l'idée? Pour nier *a priori* la possibilité d'une telle union, n'aurions-nous pas une infinité de raisons tirées par exemple de la nature de l'esprit, de sa dignité, de sa manière d'être, de son activité, toutes choses qui sont en opposition directe avec les lois qui régissent la matière et l'existence des corps?

L'existence réelle de l'homme, être tout à la fois spirituel et corporel, a levé tous ces doutes; et de même, la réalité de l'Incarnation tranche péremptoirement la question de sa possibilité. C'est la main de Dieu qui a formé l'homme, et qui a jeté dans un organisme de boue, l'âme, ce rayon du soleil éternel des esprits. En lui le monde des esprits et le monde des corps sont unis essentiellement et physiquement jusqu'à l'unité de nature. L'âme est destinée à rayonner à travers le corps et à s'en servir comme d'un organe pour se manifester au dehors; le corps, au contraire, recevant les glorieux reflets de l'âme, se trouve élevé au-dessus de lui-même à une dignité qui fait de lui le roi de la création visible.

Telle était, avant la création de l'homme, l'opposition entre l'esprit et le corps, tel, et plus grand encore est le

contraste entre l'infini et le fini, entre le Créateur et la créature, entre Dieu et l'homme, entre la sainteté absolue et l'humanité souillée par le péché jusque dans sa racine. Mais la créature tend vers son Créateur, le créé vers l'Incréé, et le cœur ne trouve son repos qu'en Celui qui l'a créé pour lui. Qui est-ce donc qui comble l'abîme infini qui s'ouvre entre le Créateur tout-puissant et le misérable enfant de la poussière ? Et, chose plus difficile encore, qui peut rapprocher un Dieu infiniment saint d'un monde coupable et chargé de crimes ? — A Dieu rien n'est impossible. Le sixième jour, il créa l'homme, ce composé admirable et mystérieux de corps et d'esprit, ce médiateur entre le monde matériel et le monde des pures intelligences ; et au sixième âge du monde, il a envoyé parmi les hommes le nouvel Adam, l'Homme-Dieu, son Verbe, la Sagesse qui est en lui de toute éternité. Par lui s'est trouvé résolu le problème de l'union du ciel avec la terre, de Dieu avec le monde : *Le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous.* Réunissant en lui toutes les grandeurs de la divinité avec toutes les faiblesses de l'humanité, il est le Médiateur entre Dieu et l'homme, entre l'infini et le fini, entre le Saint et les pécheurs. En lui Dieu et l'homme se sont embrassés de la manière la plus étroite [1]. Qu'est-ce que Jésus-Christ ? C'est le Verbe, la Sagesse du Père, la souveraine et personnelle

[1] *Tim.*, II, 5 ; *Hebr.*, IX, 15. — *Si autem quidam reddi sibi rationem flagitant, quomodo Deus homini permixtus sit, ut una fieret persona Christi, cum hoc semel fieri oportuerit, quasi rationem reddant de re, quæ quotidie fit, quomodo misceatur anima corpori, ut una persona fiat hominis. Nam sicut in unitate personæ anima unitur corpori, ut homo sit, ita in una persona Deus unitur homini, ut*

raison qui a pris notre chair. Qu'est-ce que l'homme? Une intelligence finie, créée, incarnée, unie à un corps, exerçant ses facultés et manifestant ses attributs dans le corps et par le moyen du corps. Qu'est-ce donc que la procréation d'un homme, sinon une nouvelle incarnation de l'esprit? Et cet esprit qui crée les autres, qui les revêt de chair, il ne lui serait pas possible, à lui, de se faire homme et égal à l'homme, si son amour le sollicitait à le devenir[1] ! Quelle raison aurions-nous donc de demeurer incrédules à l'égard d'un mystère, dont nous portons l'image en nous-mêmes? Dans l'Homme-Dieu, l'homme devient Dieu par l'unité de personne, de la même manière qu'une inerte statue d'argile devient par le souffle de Dieu un homme vivant. Et dans un certain sens, n'y a-t-il pas tous les jours une incarnation dans la vie de l'homme? Est-ce que chaque jour la boue que vous foulez sous vos pieds ne s'assimile pas à vous, ne devient pas une chair d'homme, un homme que l'esprit pénètre, vivifie et anime? Le grain de froment est jeté en terre, il pousse, il mûrit, il produit des fruits dont vous vous nourrissez. Ce pain que vous mangez, c'est le suc, c'est la graisse de la terre, la terre elle-même. Cette poussière terrestre devenue bientôt du sang inondera vos veines de ses flots de pourpre; elle sera la force de vos muscles; elle sentira dans vos nerfs; elle brillera

Christus sit..... Duarum rerum incorporearum commixtio facilius credi debuit, quam unius incorporeæ, et alterius corporeæ. (August., *Ep.* CXXXVII, *ad Volus.*, n. 11; *Civ. Dei*, X, 29; *Enchir.*, c. XXXVI.)

[1] Par lui tout a été fait, et rien n'a été fait sans lui de ce qui a été fait. (*Joan.*, I, 3.)

dans le regard de vos yeux ; elle bondira dans les pulsations de votre cœur ; elle fera entendre dans votre bouche cette parole vivante, expression sensible de vos plus profondes pensées. L'esprit s'est donc incarné dans l'homme, il a admis le limon terrestre en participation de son existence et de sa vie d'une manière si étroite et si intime qu'ils se compénètrent mutuellement, que dans toutes les manifestations vitales ils se déterminent et se provoquent réciproquement, que toutes les opérations de l'homme sont spirituelles et corporelles à la fois, que les deux substances ne forment plus qu'une seule nature, la nature humaine.

De même en Jésus-Christ, la nature divine s'est unie à la nature humaine d'une manière si intime, si vraie, si réelle, que ces deux natures en soi si différentes, s'embrassent parfaitement dans la personne de l'Homme-Dieu qui porte à la fois la divinité et l'humanité, au point que tous ses actes, toutes les œuvres dans lesquelles se déploie sa vie, sont des opérations théandriques[1]. Et comme dans l'homme, grâce à l'étroite union de l'esprit et du corps, les membres du corps sont en quelque sorte les membres de l'âme, ainsi, à la faveur de l'union hypostatique des deux natures divine et humaine en Jésus-Christ, l'âme et le corps sont devenus en un certain sens l'âme et le corps de Dieu[2].

Bien que l'esprit et le corps soient tellement unis dans l'homme qu'ils ne forment qu'un seul être, cependant

[1] Θεανδρικὴ ἐνεργεία. Cf. *Concil. Lateran.* (649), c. XV.

[2] Thom. Aquin., *l. c.*, III, qu. II, 1.

l'esprit reste vraiment esprit, et il ne perd point sa nature par son incorporation à la matière ; et de même le corps demeure véritablement corps. Ainsi en est-il en Jésus-Christ. Bien que la divinité et l'humanité s'unissent en lui assez étroitement pour ne former qu'un seul et même tout subsistant dans la personne de l'Homme-Dieu, néanmoins les deux natures, divine et humaine, demeurent éternellement séparées et non confondues, de telle sorte que la divinité ne se change pas en humanité, et que l'humanité ne disparaît point absorbée par la divinité [1]. Il est donc éternellement Dieu engendré de la substance du Père avant tous les temps, et en même temps il est homme, né dans le temps de la substance de sa mère [2].

Enfin, qu'est-ce que le corps sans l'âme ? Ce n'est plus qu'improprement un corps humain ; c'est un cadavre qui garde encore quelques instants les traits extérieurs du corps et qui ensuite tombe en poussière. C'est l'âme qui communique la vie au corps, et c'est par la vie qu'il est corps humain. Le corps ne subsiste donc pas un instant sans l'âme, la présence de l'âme lui donne son existence, comme son absence la lui ôte. De même, la très-sainte humanité de Jésus, quoique vraie et accomplie dans le sens le plus complet et le plus propre, ne possède pas une existence à part et pour soi, mais elle reçoit celle dont elle jouit, de la personne et de la nature divine qui l'a adoptée, de la même manière que dans l'homme le corps

[1] *Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens.* (Symbol. Athanas.)

[2] *Deus est ex substantia Patris ante sæcula genitus; et homo est ex substantia matris in sæculo natus.* (Symbol. Athanas.)

tient son existence de l'âme qui le pénètre et le vivifie. « En prenant la nature humaine », dit saint Léon le Grand [1], « Dieu l'a créée, elle n'était pas créée avant qu'il « la prît ». De même donc que le corps de l'homme est porté, pénétré, illuminé, vivifié par son âme, qui est sa forme substantielle, ainsi l'âme et le corps, la sainte humanité de Jésus-Christ, est portée, pénétrée, glorifiée par la personne du Verbe divin [2].

Le corps humain n'existe pas pour soi, sa raison d'être est tout entière dans l'âme intelligente. Et c'est précisément pour cela qu'il est beaucoup plus parfait que les corps des animaux. La dignité de l'âme se communique même au corps, qui en est élevé, ennobli, spiritualisé. Il en est de même de la sainte humanité de Jésus-Christ : elle n'existe pas pour soi, elle n'a pas de personnalité purement humaine. Ce n'est pas à dire pour cela qu'elle soit imparfaite ; le rayonnement de la divinité l'enveloppe, et la magnificence de l'Eternel est devenue son partage. Ainsi le Christ est l'homme idéal, le Premier-né d'entre ses frères [3]. Le Verbe de Dieu qui est en lui de

[1] *L. c.*

[2] *Habet igitur humana natura, ex quo est creata, personam ; sed unam cum Deo, quia eam suscipiendo creavit. Ostende mihi in Christo sine divinitate aliquando humanitatem, et tunc fatebor, quod habuerit propriam etiam sola humana natura personam. Quia vero divinitas quidem Verbi Dei sine humanitate fuit, humanitas vero sine divinitate nunquam fuit, ideo habuit divina natura personam, quam humanæ naturæ, quando eam suscepit, indulsit.* Ferrandus, *Epist. ad Sever.* Bibl., PP. III, p. 336.

[3] Inutile de rappeler qu'entre l'unité de nature chez l'homme et l'unité de personne chez l'Homme-Dieu, il y a seulement analogie et non point parité complète. *Ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas : naturæ et personæ.*

toute éternité, s'est fait homme dans le temps; par sa divinité il réside dans le sein du Père, et par son humanité il a demeuré dans le sein de la Vierge. C'est lui qui siége à la droite du Père dans la gloire, et c'est encore lui qui saigne pendu au bois ignominieux de la croix sous la figure d'un esclave [1]. Comment cela est-il possible? « Platon a dit un mot très-connu », remarque Schelling [2], « c'est que le sentiment de l'admiration est par excellence « celui du philosophe. Cette parole est aussi vraie que « profonde. Par conséquent, au lieu de se contenter des « connaissances facilement accessibles, indispensables et « qui ne sont pas de nature à exciter l'étonnement, la « philosophie doit aspirer à des vérités capables de nous « ravir en admiration et qui surpassent ses connaissances « ordinaires et naturelles; elle doit se servir de celles-là « comme de marchepied pour atteindre à celles-ci. Il faut « qu'elle monte jusqu'à Celui qui est absolument digne « de toute admiration; son repos est à ce prix. On ren- « contre dans l'histoire des manifestions, auxquelles peut

Naturæ quidem, secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex arte et potentia, materia et forma. Unitas vero personæ constituitur ex eis, in quantum est unus aliquis subsistens in carne et anima; et quantum ad hoc attenditur similitudo. (Thom. Aquin., *l. c.*, qu. II, art. 1.) Dans le Christ, l'unité de personne n'est pas la conséquence de l'union de deux natures auparavant impersonnelles et incomplètes, comme chez l'homme. Mais la personne préexistante du Verbe prend pour se l'unir la nature complète, quoique impersonnelle, de l'humanité. Cf. Petav., *l. c.*, III, 10; VI, 10.

[1] Lui qui était Dieu par nature n'a pas tenu pour une usurpation de se dire égal à Dieu, mais il s'est anéanti jusqu'à prendre la forme d'esclave. (*Philip.*, II, 6; *II Cor.*, VIII, 9.

[2] *Philosophie de la révélation*, II[e] part., tom. IV, p. 12.

« s'appliquer le mot connu de Shakespeane : Il y a sous « le soleil des choses que notre sagesse d'école ne soup- « çonne pas même dans ses rêves ; je parle de cette « sagesse, de cette science née d'hier, qui pour juger du « passé n'a d'autre mesure que le présent, et qui consi- « dère l'état actuel du monde comme ayant toujours « duré, et comme éternel [1] ». Comment est-il possible que le Verbe de Dieu, qui régit le monde, par qui tout a été créé, se soit enfermé dans le sein de la Vierge [2] ? Ecoutons la réponse qu'a faite là-dessus l'un des plus grands génies que le monde ait vus. « Vous vous éton- « nez », dit saint Augustin [3], « qu'on puisse dire pareille « chose du Verbe de Dieu. Mais dans la parole de l'homme, « tout éloignée qu'elle est de l'essence divine, il se passe « quelque chose de semblable. La parole de l'homme a « aussi son incarnation. Comment cela ? Ma parole est « d'abord à l'état de pensée, et toute spirituelle dans mon « esprit, différente de la parole sensible et vocale que ma « bouche prononce et qui frappe votre oreille. Ensuite, « lorsque la parole de mon esprit, ma pensée que mon « esprit a engendrée, veut se produire au dehors, qu'ar- « rive-t-il ? Elle s'incarne dans la voix, devient parole « sonore, et arrive ainsi jusqu'à vous. Ma parole, mon « verbe est en moi, il s'incarne dans la voix ; le Verbe de « Dieu était dans le sein du Père, et il a pris la nature et « la chair de l'homme. Mon Verbe, qui était en moi, est

[1] *Ibid.*, p. 19.

[2] S. August., *serm.* CXIX, *in Joan.*

[3] *L. c.* Cf. *Tract.* XXXVIII, *in Joan.*

« parvenu jusqu'à vous, il s'est révélé à vous ; vous en-
« tendez ce verbe, et des milliers d'autres l'entendent
« avec vous ; et cependant il est mon verbe, et il n'a pas
« cessé d'être mon verbe, la pensée de mon esprit. De
« même le Verbe de Dieu est devenu visible pour tous,
« sans cesser d'être dans le sein du Père. Comment pou-
« vez-vous outrager le mystère du Verbe de Dieu, vous
« qui ne comprenez pas même la parole de l'homme? »
« La nature humaine », dit saint Thomas [1], « est plus propre
« qu'aucune autre à être assumée par le Verbe. Nous
« trouvons deux fondements de cette convenance dans la
« nature humaine : la dignité et la nécessité. Sa dignité,
« parce que la nature humaine, en tant que raisonnable
« et intelligente, est naturellement apte à entrer d'une
« certaine manière en relation avec le Verbe lui-même,
« par son opération qui consiste à le connaître et à l'ai-
« mer. Sa nécessité, parce qu'elle avait besoin d'être res-
« taurée, dès lors qu'elle était entachée du péché originel.
« Par l'intelligence et l'amour, elle se rapproche du
« Verbe, qui est un avec le Père. Il est de la nature du
« souverain bien qu'il aime à se communiquer à la créa-
« ture, communication qui devient parfaite lorsque Dieu
« s'unit la nature créée, de telle sorte qu'une même per-
« sonne résume en elle trois essences, le Verbe, l'âme et
« la chair [2] ».

Si donc il a plu à Dieu de se révéler, qu'est-ce qui pouvait l'en empêcher ? C'est un besoin de l'esprit hu-

[1] *Summa theolog.*, qu. IV, art. 1.

[2] *Id.*, III, qu. I, art. 1.

main de se révéler aux autres, désireux de communiquer ses idées qui sont la vie de son intelligence, aussi bien que son amour qui est la vie de son cœur ; il *s'incorpore* pour cela dans une parole sensible, et l'on voudrait que la Sagesse éternelle, qui réside dans le sein du Père et qui est la vie du monde, et que l'amour qui est dans le cœur de notre Dieu, restassent seuls confinés dans un éternel égoïsme ! Et si Dieu voulait se manifester et envoyer son Verbe en qui est toute vérité et toute grâce sous une forme sensible et visible parmi les hommes, ne convenait-il pas qu'il le revêtit d'une sainte humanité, et qu'il lui préparât ainsi un tabernacle plus digne de lui et plus glorieux que cette Schechina de l'ancien Testament, tabernacle d'où s'échappent les rayons de la gloire que le Père possède en lui dès le principe, d'où déborde la plénitude de la grâce et de la vérité, pour remplir les cœurs qui s'ouvrent à la parole du Père ?

L'Incarnation n'en est pas moins un mystère, c'est même le commencement et la fin de tous les mystères ; et si elle ne contredit pas la raison, ainsi qu'il a été démontré, il est vrai néanmoins qu'elle la surpasse. C'est une raison de plus pour y croire ; car c'est un fait tellement divin, que si Dieu même ne l'avait révélé, l'homme n'en aurait jamais conçu l'idée. « Il leur faut au moins « un Dieu raisonnable », dit ironiquement Schelling [1] en parlant des rationalistes. « En sorte qu'ils sont moins

[1] *Loc. cit.*, p. 23. Bossuet exprime cette pensée en différents endroits : « L'amour est la cause de tout ce que nous croyons; cette réponse me persuade plus que tous les livres. C'est en effet l'abrégé de toute la doctrine chrétienne. Ne demandez

« larges pour Dieu que pour l'homme, car on concède que « l'homme peut s'élever plus haut que la simple raison. « Dire d'un homme qu'il est raisonnable, c'est certaine- « ment faire son éloge, cependant chacun comprend que « ce n'est pas beaucoup dire. On comprend, par exemple, « que l'héroïsme n'est pas le fait de tout homme, tandis « que la raison est précisément la chose la plus commune « et sans laquelle on n'est pas homme. Ne pas haïr ses « ennemis, ne pas les persécuter, et non-seulement cela, « mais encore leur faire du bien et même les aimer, « voilà ce qui surpasse la raison. Les préceptes les plus « élevés d'une morale généreuse et propre à élever « l'homme seraient impraticables, si l'homme était inca- « pable de rien faire qui fût au-dessus de la raison. Pour- « quoi donc à son tour Dieu ne pourrait-il rien faire qui « surpassât la raison? En ce sens il n'est nullement con- « traire à la raison d'affirmer que les mystères du chris-

plus ce qui a uni en Jésus-Christ, le ciel et la terre, et la croix avec ses grandeurs. *Dieu a tant aimé le monde!* Est-il incroyable que Dieu aime et que la bonté se communique? Que ne fait pas entreprendre aux âmes courageuses l'amour de la gloire; aux âmes les plus vulgaires l'amour des richesses; à tous, enfin, tout ce qui porte le nom d'amour! Rien ne coûte, ni périls, ni travaux, ni peines; et voilà les prodiges dont l'homme est capable. Que si l'homme, qui n'est que faiblesse, tente l'impossible : Dieu, pour contenter son amour, n'exécutera-t-il rien d'extraordinaire? Disons donc pour toute raison dans tous les mystères : *Dieu a tant aimé le monde.* De son temps, un Cérinthe ne voulait pas croire qu'un Dieu eût pu se faire homme et se faire la victime des pécheurs; que lui répondit cet apôtre vierge, ce prophète du Nouveau Testament, cet aigle, ce théologien par excellence? *Et nos credidimus caritati, quam habuit Deus in nobis.* (*I Joan.*, IV, 16.) C'est là toute la foi des chrétiens; c'est la cause et l'abrégé de tout le symbole; Dieu a aimé, c'est tout dire ». (*Oraison funèbre d'Anne de Gonzague.*)

« tianisme, ou pour mieux dire, que le mystère de ce « que Dieu a voulu et fait pour se réconcilier le genre « humain tombé en disgrâce, est au-dessus de la raison. « Ce reproche de n'être pas conforme à la raison, on « pourrait bien l'adresser à une doctrine qui prétendrait « simplement se donner pour raisonnable, mais non à « une religion qui se donne comme étant au-dessus de « la raison, qui se vante d'enseigner des mystères qui ne « seraient venus à l'esprit d'aucun homme sans la révé- « lation, ou plutôt sans la réalisation de ces mêmes « mystères ; que dis-je, une religion qui déclare être « une folie pour qui la considère d'un point de vue « purement humain. Rien n'est plus pitoyable que la « tâche que s'impose cette espèce de gens qui s'appellent « rationalistes, de vouloir réduire à la mesure de la rai- « son ce qui se donne pour supérieur à la raison. C'est à « ce propos que l'Apôtre parle d'une folie divine, d'une « faiblesse de Dieu, plus clairvoyante et plus puissante « que la sagesse des sages, que la force des puissants[1]. « Ces braves gens, qui veulent à toute force d'un Dieu « raisonnable et conforme à leur sens, on pourrait leur « répondre avec J. G. Hamann, que s'ils n'ont pu encore « s'élever jusqu'à considérer Dieu comme un génie, il « importe peu de savoir ce qu'ils entendent par raisonna- « ble et irraisonnable.

« Cependant, quand il s'agit d'une grande action, on ne « croit pas la rabaisser en disant qu'elle est au-dessus de « toute conception humaine. Pourquoi serait-ce rabaisser

[1] *I Cor.*, I, 23 25.

« les vérités révélées que d'en parler de même ? Il y a des « actions et des œuvres même humaines que personne « ne comprend. Or, Dieu surpasse infiniment plus « l'homme quel qu'il soit, qu'un homme n'en surpasse « un autre par la hauteur de ses sentiments[1] ». « L'In- « carnation », disait Tertullien[2], « serait indigne de « Dieu ! non ; elle est au contraire éminemment digne « de Dieu ; car rien n'est si digne de Dieu que le salut de « l'homme ».

Dieu a montré sa puissance par la création du monde, et par la rédemption du monde il révèle principalement son amour. D'un côté nous voyons sa grandeur, de l'autre nous pénétrons jusque dans son cœur divin[3]. Si donc l'amour humain est quelquefois incompréhensible dans sa conduite pour une froide raison, comment les œuvres que Dieu opère par amour ne seraient-elles pas des mystères? Et si le cœur de l'homme est déjà insondable, comment soutenir que le cœur de Dieu n'est pas un abîme dont aucun œil créé ne saurait sonder la profondeur infinie?

Ajoutons que le problème religieux se trouve ainsi résolu, en même temps que le problème de la vie humaine, et que dès l'origine l'humanité a toujours aspiré après une semblable solution. Jamais, même dans les cultes les plus bornés, la religion n'a été tenue pour une simple

[1] Hamann, p, 26.

[2] *Adv. Marcion.*, II, 27 : *Totum Dei mei penes vos dedecus, sacramentum est humanæ salutis.*

[3] Le Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a révélé. Cf. *I Joan.*, IV, 9, 10 ; *Ephes.*, V, 30-32.

somme d'idées, représentations plus ou moins fidèles et claires de la divinité ; partout et toujours la religion a vécu d'aspirations. Jusque dans les mythes les plus grossiers, il y a un vivant principe de toutes les pratiques diverses, de tous les symboles et de tous les usages ; et ce principe, c'est le désir que le ciel et la terre s'embrassent, que l'homme s'unisse à Dieu.

La solution de ce problème, tous les cultes de l'ancien monde l'ont toujours cherchée, mais sans la pouvoir trouver : Dieu seul était capable de la donner. L'Orient cherchait à réaliser cette pensée fondamentale de la religion dans une longue série d'incarnations répétées, et l'Occident prétendait la trouver dans l'apothéose. Mais, précisément parce qu'elles étaient multipliées, ces incarnations ne pouvaient être que fantastiques ; la personnalité humaine se perd tout entière, du moment qu'elle passe à l'état de simple larve, derrière laquelle se cache la divinité qui seule existe véritablement sous ces mille formes changeantes et fuyantes qu'elle revêt les unes après les autres. Dans un tel système toute la tâche de l'homme se réduit à chercher l'anéantissement en se perdant en Dieu. Dans l'apothéose de l'Occident, l'humanité montait, sans dépouiller ses passions et ses faiblesses, ni son état de corruption naturelle, jusqu'au rang de la divinité. Avec les dieux de l'Olympe, le grec se plaçait lui-même sur les autels dans la personne de ses plus illustres représentants. Ainsi le panthéisme, ce monstre qui toujours dévore et engendre, se présente d'une part sous la figure d'un athéisme qui n'adore que soi, en ayant soin de jeter sur sa misère hideuse le voile brillant d'un polythéisme esthétique et de la

beauté humaine; et d'autre part, il se dresse orgueilleusement devant nous comme le résultat du développement religieux de l'ancien monde. Et jamais le monde n'avait été plus éloigné de l'idéal auquel il tendait depuis le commencement.

Le monothéisme abstrait, tel qu'il se présente dans le judaïsme et l'islamisme, ne remplit pas non plus cette idée de la religion. Dans un tel système le cœur de Dieu reste fermé. Il fallait autre chose pour combler l'abîme qui s'ouvre entre Dieu et l'homme, entre le Créateur et la créature, entre la toute-puissance et l'impuissance même, entre celui qui est le Saint et les pécheurs. « Personne ne peut voir Dieu et vivre », telle est la devise du monothéisme abstrait [1]. Celle du christianisme est que « Dieu a tant aimé le monde, qu'il lui a donné son Fils « unique ». L'avénement de la divinité dans le monde en la personne de Jésus-Christ, la nouvelle création de l'humanité par le Fils unique, qui est l'image hypostatique du Père, et le prototype selon lequel l'homme a été créé au commencement [2], en qui réside et vit la plénitude de la divinité, la manifestation et la conversation de Dieu dans la chair, voilà ce qu'il fallait pour élever toute chair jusqu'à Dieu, pour emporter toute vie humaine dans le torrent de la vie divine, pour introduire l'humanité jusqu'au plus intime sanctuaire de la divinité; en un mot, pour remplir la fin essentielle de la

[1] *Exod.*, xx, 19; *Les Jug.*, XIII, 22; *Gen.*, XXVIII, 17; *Isai.*, VI, 5.

[2] Iren., *advers. Hæres.*, v, 1; v, 16; Athanas., *De Incarn.*, c. xx; Thom. Aquin., III, qu. III, art. 8.

religion[1]. « Le Père et moi, nous sommes un », dit et peut seule dire la nouvelle race régénérée en Dieu, par la bouche de celui qui est son père et son représentant, l'Homme-Dieu. Comme il est un avec son Père, ainsi tous ceux qui sont un avec lui, en lui et par lui, sont aussi un avec le Père. Le christianisme est donc la religion absolue; s'éloigner de lui en alléguant hypocritement le prétexte du progrès, c'est rétrograder vers l'athéisme et vers le panthéisme, misérable erreur des temps anciens[2].

[1] *Et nostra suscipiendo provehit, et sua communicando non perdit.* Leo M., serm. IV, 3, *De nativ. Dom.*

[2] Ainsi, selon Hégel, qui du reste ne fait ici que reproduire la manière de voir de ses devanciers, Spinoza (*Epist.* XXI), Fichté (*Anweisung zum seligen Leben*, leçon VI) et Schelling dans sa première phase (*Leçons sur la méthode des études académiques*, VIII), l'Homme-Dieu de l'histoire n'est autre chose que le symbole et la personnification sensible de l'unité de Dieu avec l'homme, unité qui est une idée panthéiste. Ainsi toutes les qualités que l'Eglise accorde au Christ, qu'on les attribue non à un individu, mais à une idée supposée réelle, et l'on aura la clé de la christologie. Considérées dans un individu, les qualités que l'Eglise donne au Christ se contredisent, tandis qu'elles s'accordent, considérées dans l'idée de l'espèce. L'humanité est l'union de deux natures, c'est Dieu devenu homme, c'est l'esprit infini devenu fini et qui se souvient de ce qu'il a été. C'est l'enfant d'une mère visible et d'un père invisible, c'est-à-dire de la nature et de l'esprit. L'humanité est le vrai thaumaturge, en tant que plus l'histoire avance, plus l'esprit se rend maître de la nature dans l'homme comme en dehors de l'homme: la nature est comme la matière inerte soumise à l'activité de l'esprit. L'humanité est aussi l'impeccable, car elle est irrépréhensible, considérée dans son développement progressif, et le péché qui souille l'individu n'atteint point l'espèce; elle est encore, l'humanité, celui qui meurt, qui ressuscite et qui monte au ciel, en tant qu'elle renie la vie de nature pour s'élever à une vie plus haute, qu'elle se dépouille de l'essence finie de l'esprit personnel, national et universel pour revêtir l'infinitude de l'esprit céleste. C'est par la foi en ce Christ, en sa mort et en sa

Le culte chrétien, enfin, est le culte par excellence, il réalise complétement l'idéal le plus élevé que l'on puisse avoir du culte. En effet, on y célèbre continuellement l'humanité embrassée, élevée, pénétrée par la divinité, la plus grande preuve que Dieu ait donnée au monde de son amour, savoir l'avénement de son Fils parmi les hommes et son incarnation ; et dans le Christ, Homme-Dieu, idéal vivant de l'homme qui a ennobli la pauvreté, relevé la bassesse, consacré la douleur et vaincu la mort, dans le Christ continuellement représenté devant ses yeux dans le culte chrétien, l'humanité aperçoit le type le plus élevé d'elle-même, contemple son propre idéal et conçoit l'idée vraie qu'elle doit avoir d'elle-même[1], idée

résurrection que l'homme est justifié devant Dieu. Faire vivre l'idée de l'humanité en soi, voir dans la négation de la *naturalité* et de la sensualité, qui est la négation de l'esprit, par conséquent voir dans la négation d'une négation, l'unique voie qui mène à la vie spirituelle, voilà ce qui rend l'individu participant de la vie humano-divine de l'espèce. Telle est la métaphysique de la christologie. (Strauss, *Vie de Jésus*, t. II, § 151.) — Dans sa *Nouvelle vie de Jésus, à l'usage du peuple allemand*, il n'a rien trouvé de mieux que cet amas de contradictions. La soi-disant Eglise chrétienne libre a pris cela pour son *Credo*. Cf. *Symbole de l'Eglise chrétienne libre*, J. Ronge, Bamberg, 1849. — Mais voici le porte-drapeau de l'athéisme moderne qui s'insurge contre cette doctrine du panthéisme, et qui déclare que l'absolu est dans les choses individuelles et pas ailleurs. « Toutes ces choses dépendent de Dieu », disent les chrétiens ; « et Dieu est la cause première. Le malheur est que ces prétendues causes secondes sont seules réelles ». Pour Feuerbach, Dieu n'est que le produit de l'égoïsme humain, et il n'y a pas de Dieu en dehors de l'humanité (*Œuvr.*, t. I, p. 415). Pour Stirner, au contraire, le Dieu de chaque homme, ce n'est pas l'humanité, mais c'est lui-même, son moi.

[1] *Nullo modo Deus beneficentius generi humano consuluit quam cum ipsa sapientia Dei..... totum hominem suscipere dignatus est et Verbum caro factum est et habitavit in nobis. Ita enim demonstravit....., quam excelsum locum habeat inter creaturas humana*

que l'ancien monde retenu dans les liens d'un naturalisme aveugle et stupide [1], n'avait pas même pressentie dans sa pleine et haute signification, idée enfin qui ne trouve que dans le christianisme sa vérité et sa réalisation. Ainsi l'incarnation du Fils n'est pas seulement un mystère, c'est *le mystère*, la somme et le résumé de tous les mystères du christianisme ; et cependant ce mystère est un fait qui nous donne seul l'intelligence de l'histoire et de la religion et du monde ; car il plonge ses racines dans le passé jusqu'à l'origine de notre race ; il est la réponse à la question qui agitait tous les cœurs dans l'ancien monde. S'il a son fondement dans les premières assises du passé, on peut dire aussi qu'il est la base qui supporte tout l'édifice moral du présent, en même temps que le gage unique du développement des siècles futurs. C'est pourquoi, ainsi que le remarque saint Thomas, ce grand œuvre de Dieu convenait pour la révélation de sa puissance, de sa sagesse et de son amour. En effet, qu'est-ce qui témoigne plus d'une grande puissance que de réunir les extrêmes les plus distants, dans tout ce qui existe? C'était une grande preuve de puissance que de réunir ensemble les divers éléments ; c'en était encore une plus grande que d'unir ces mêmes éléments à un esprit intelligent ; mais la plus grande de toutes, c'était de les unir avec Dieu même, l'esprit éternel. Quel dessein plus sage pouvait être imaginé que celui de compléter l'univers en en réunissant les deux extrêmes, c'est-à-dire le Verbe de

natura, quod non solum visibiliter, sed hominibus in vero homine apparuit. (Augustin, *De ver. relig.*, c. VI.)

[1] Qu'on se souvienne des légendes sur les autochtones.

Dieu, principe de toutes les créatures et la nature humaine, qui, entre toutes choses, fut créée la dernière? Quelle plus grande marque de bonté de la part du Créateur de toutes choses que de se communiquer à sa créature? Grande était déjà sa bonté, quand Dieu s'unissait à la créature par sa présence, plus grande encore quand il habitait par sa grâce dans le cœur des justes, mais elle a atteint son plus haut degré lorsqu'il s'est uni à l'homme d'une unité personnelle[1] en Jésus-Christ, et par suite à toute la race humaine. Ceci nous amène à une dernière considération.

L'incarnation est un fait d'une importance universelle; le monde ancien se rapporte à Jésus-Christ, comme la prophétie se rapporte à l'événement qu'elle annonce. Le monde moderne repose sur lui avec tout ce qu'il possède de grandeur, de noblesse, de bénédiction et de dignité humaine. Ceci nous met sur la voie qui mène à la solution d'une dernière question : quelle place occupe l'Incarnation dans le plan de Dieu? Il est vrai que c'est l'œuvre de son conseil le plus propre et le plus libre, et de sa pure volonté, et que ceux-là seulement le comprendront à qui Dieu voudra bien le faire comprendre; mais ne nous sera-t-il pas permis de soulever un peu le voile qui nous cache les éternelles pensées de Dieu? Ne pourrions-nous pas, puisque ce mystère se découvre à nous si admirable et si sublime dans ses effets, entrevoir au moins

[1] *Opusc.*, LX. *Elevatur humana natura in Deum dupliciter; uno modo per operationem, qua scilicet sancti cognoscunt et amant Deum; alio modo per esse personale, qui quidem modus est singularis in Christo, in quo humana natura assumpta est ad hoc, quod sit in persona filii Dei.* (*Summa theolog.*, III, qu. II, art. 10.)

de loin pourquoi Dieu, notre Seigneur, a voulu couronner et compléter par ce grand mystère l'ordonnance naturelle et surnaturelle du monde? « C'est là le sujet de bien « des questions », dit saint Anselme[1], « de la part non « seulement des doctes mais encore des ignorants, ils ne « se lassent pas de scruter les fondements de ce mystère. « C'est une question d'une grande difficulté, il est vrai, « mais elle n'est pas inaccessible à l'intelligence, et tant « à cause de la sublimité des raisons que pour la grande « utilité qu'elle procure, elle est attrayante au plus haut « degré. Je m'efforcerai donc de communiquer là-dessus « à mes frères, ce que Dieu voudra bien me laisser con« naître ».

L'immense impression causée par ce mystère, faisait déjà percer chez les anciens la question de savoir si le Christ serait venu quand même Adam n'aurait pas péché[2]. La solution de cette question était d'autant moins éloignée d'être affirmative que les plus grands docteurs et théologiens, tels qu'un saint Augustin[3], un saint Thomas d'Aquin[4], un saint Bonaventure[5], n'osaient pas affirmer l'absolue nécessité de la satisfaction pour la rédemption du genre humain. D'ailleurs l'incarnation de Dieu dans

[1] *Cur Deus homo*, I, 1.

[2] Thom. Aquin., *Summa theolog.*, III, qu. I, art. 3; Suarès, *in P.* III, disputat. V, *per tot.* — Les Scotistes, Albert le Grand, Alexandre de Hales et d'autres répondent par l'affirmative à cette question, les thomistes par la négative. Cependant saint Thomas n'est pas résolument négatif.

[3] *De Trinitate*, XIII, 10.

[4] *Loc. cit.*, qu. XLVI, art. 1.

[5] *De passione Domini*, cap. XLVI. Cf. Petav., *l. c.*, II, 13.

le Christ, cette intime compénétration de l'humanité et de la divinité dans l'Homme-Dieu, la gloire et la beauté infinie accumulée sur lui, comme étant le nœud personnel qui unit Dieu et l'homme, l'alliance de tout le genre humain conclue en Jésus-Christ et par Jésus-Christ, son chef, avec Dieu, la société de la créature avec son créateur, société qui ouvre à la créature une source de dignité, de grâce et de béatitude ineffable, société dans laquelle le monde reconnaît avec transport la plénitude de sa perfection ; c'est là une si grande pensée et une œuvre si digne de Dieu, que nous ne pouvons que difficilement nous résoudre à la considérer comme quelque chose qui serait entré fortuitement et par le péché du premier homme dans l'ordonnance générale du monde et non comme la fin et la consommation du plan divin, bien que dans son développement le mystère de la consommation de toutes choses se soit trouvé lié, par suite de la chute d'Adam, au mystère de la rédemption de l'homme déchu [1].

C'est l'Apôtre qui nous a le mieux représenté ce grand acte de Dieu dans son absolue sublimité ; il s'exprime ainsi : « Béni soit Dieu, le Père de Notre-Seigneur Jésus-« Christ, lequel nous a bénis de toute bénédiction spiri-« tuelle en Jésus-Christ, qui nous a choisis en lui avant « la création du monde, afin que nous soyons saints et « immaculés devant sa face, en amour; qui nous a pré-« destinés à devenir ses fils par adoption en Jésus-Christ

[1] Suarès, *l. c.*, sect. III et IV et seqq.
Intelligendum est..... Deum ideo permisisse peccatum ut ex illo occasionem sumeret optimo modo se communicandi hominibus. Cf. Thom., *l. c.*, qu. I, art. 5 : *Opus incarnationis principaliter ordinatur ad reparationem humanæ naturæ.*

« d'après le bon plaisir de son conseil; pour la manifes-
« tation de la gloire de sa grâce, dont il nous a comblés
« en son Fils bien-aimé, en qui nous avons obtenu la dé-
« livrance par son sang et la rémission des péchés selon
« les richesses de sa grâce [1] ». Ainsi cet acte de la plus grande condescendance de Dieu est d'une manière toute particulière la révélation de sa gloire [2]; parce que c'est par excellence l'acte de son amour. C'est le propre de l'amour de se communiquer, comme le soleil répand sans envie ses rayons; c'est pourquoi il convenait souverainement au souverain bien et au souverain amour de se donner d'une manière souveraine. Il avait dans la création fait briller sur la face de l'homme mortel un reflet de son esprit éternel; et c'était l'acte d'un amour infini, non moins que l'œuvre d'une puissance exclusivement divine. Et l'esprit glorifie son créateur dont il est l'image, en le connaissant et en l'aimant déjà d'une connaissance et d'un amour naturels, mais l'honneur qu'il lui rend est bien loin de glorifier Dieu d'une manière digne de Dieu. Cela ne suffisait donc pas. En appelant les anges ainsi que le premier homme à une sainteté et à une justice surnaturelle, Dieu leur donnait part à sa propre béatitude; il a ainsi associé la créature à sa vie propre, il l'a rendue participante de la na-

[1] *Ephes.*, I, 3-7.

[2] « Nous avons vu paraître la grâce de notre Sauveur et l'amour de Dieu pour les hommes ». (*Tit.*, III, 4.) *Pertinet ad rationem summi boni, ut se aliis communicet. Unde ad rationem summi boni pertinet, quod summo modo se creaturæ communicet, quod quidem maxime fit per hoc, quod naturam creatam sic sibi conjungit, ut una persona fiat.* (Thom. Aquin., *l. c.*, qu. 1, art. 1.)

ture divine. Alors la créature portée par la grâce à une merveilleuse élévation au-dessus d'elle-même glorifie Dieu d'une manière surnaturelle en le connaissant et en l'aimant d'une connaissance et d'un amour surnaturel. Mais ici encore il reste un intervalle immense entre la gloire qui convient à Dieu, et celle que la créature est capable de donner. Ce n'était donc pas encore assez pour contenter son amour. C'est alors que Dieu a accompli l'acte le plus sublime de son amour, le *secret caché de toute éternité*, où les merveilles de sa puissance ne sont surpassées que par les profondeurs de sa charité; c'est alors qu'il s'est donné tout entier et non plus partiellement en se communiquant essentiellement et personnellement à la créature. Et maintenant l'humanité devenue une seule et même chose avec Dieu par l'unité de personne, ce Christ, cet Oint devenu tel par la pleine possession de la divinité, glorifie le Père d'une gloire infinie, telle qu'il convient à Dieu, tel encore qu'un Dieu seul peut la procurer. Ici enfin l'organe de la glorification de Dieu est pleinement proportionné à son objet : c'est une gloire infinie rendue au Dieu infini. Dieu donne à sa créature premièrement ce qui est en dehors de lui, les dons créés ; puis il lui donne part à ce qui est à lui, à son bonheur ; enfin il lui communique ce qui est lui-même, il se donne lui-même, et c'est le plus haut degré concevable de l'amour, qui en effet ne peut aller plus loin[1]. Une

[1] *Tanta, tam excelsa et tam summa est hæc humanæ naturæ suffectio, ut, quo attollatur altius, non habeat.* August., *De Prædestin. sanctor.*. cap. XXV. Cf. Thom. Aquin., *l. c.*, qu. I, art. 1 : Opuscul. LX : *Quid benignius et melius, quam quod creator rerum communicare se voluit rebus creatis? Quæ benignitas magna fuit*

fausse philosophie exige de Dieu qu'il ait créé le monde le meilleur possible (optimisme) ; nous avons réfuté cette opinion, comme étant incompatible avec la liberté du Dieu créateur, et contradictoire à l'essence nécessairement finie du monde. Mais ce que nul n'était en droit d'exiger de lui, Dieu l'a fait dans son amour, il a même fait infiniment plus, en envoyant son Fils dans le monde. Les cieux publient sa gloire, et les étoiles célèbrent sa louange ; mais maintenant la poussière de la terre célèbre infiniment sa louange, et publie sa gloire dans une mesure parfaite, depuis que le pied de l'Homme-Dieu l'a touchée[1].

Ainsi le Christ, l'Homme-Dieu, est devant son Père comme la vivante expression de son amour ; il est l'éternelle gloire qui fournit à l'humanité dont il est le chef de quoi payer à Dieu un digne tribut de louanges, et remplir ainsi complétement son devoir le plus urgent et le plus universel. Voilà pourquoi retentit d'en haut, dans la nuit, au-dessus du berceau du Seigneur, ce chant des anges : *Gloire à Dieu dans les hauteurs !* Ainsi l'incarnation du Fils convenait à la grandeur de Dieu; et l'humanité qui n'eût pu réclamer l'incarnation comme un droit inhérent à sa nature, trouve cependant en elle son plus haut perfectionnement. Aussi le chœur angélique ajoute-t-il : *Paix aux hommes de bonne volonté.* Car

cum communicare se voluit omnibus rebus per præsentiam, major, quia communicavit se bonis per gratiam, maxima, quia se communicavit Christo homini et per consequens generibus singulorum in unitate personæ.

[1] *Pulverem abjectionis nostræ corpus fecit gloriæ suæ.* Leo M., *De nativ. Dom.*, serm. II.

maintenant la nature humaine est devenue une hauteur, telle que l'ancien monde ne l'aurait pas même soupçonnée, telle que l'intelligence humaine peut à peine la comprendre, et qui surpasse infiniment la gloire du premier homme avant sa chute. Car Dieu est devenu homme et l'homme devenu Dieu, et en Jésus-Christ, Homme-Dieu, toute l'humanité a célébré le grand jubilé de ses fiançailles avec Dieu[1]. « Il est devenu », dit saint Irénée[2], « ce que nous sommes, afin que nous devenions ce qu'il « est », afin que « nous devenions semblables à lui qui « est le Premier-né d'entre ses frères[3] ». Il est donc devenu le chef de l'humanité[4], et tous les hommes sont les membres de ce chef divin, et tous ensemble composent son corps mystique, et sur ces membres, l'infinie vertu du chef se répand par torrents, faisant circuler partout, avec une libéralité sans borne, les grâces du ciel et la vie divine[5]. « Il n'en faut pas douter », dit saint Léon le Grand[6], « l'union du Fils de Dieu avec la nature « humaine est si étroite, qu'il n'existe qu'un seul et « même Christ non-seulement dans celui qui est le Pre- « mier-né de toute la création, mais encore dans tous les

[1] Augustin, *Civ. Dei*, XXI, 15.

[2] *Adv. Hæres.*, V, 1.

[3] *Rom.*, VIII, 29.

[4] *Ephes.*, I, 22.

[5] *Assumptione carnis unius interna universæ carnis incolit.* (Hilar., *De Trinit.*, II, 25.)

[6] Serm. XIV, *De Pass.*; serm. X, *De nativ.*; serm. I, *De Ascens.*, *Quos virulentus inimicus primi habitaculi felicitate dejecit, eos sibi concorporatos Dei Filius ad dexteram Patris collocavit.* Cf. Chrys., hom. IV, *in Ephes.* Cf. Petav., *De Incarn.*, I, 2, c. VIII.

« saints. Car bien que cette parole : *Dieu est tout en tous*, « ne doive s'accomplir que dans l'autre vie, néanmoins « il habite déjà dans son temple qui est l'Eglise ». C'est en effet notre chair et notre sang, c'est notre nature, notre humanité qui en lui a été exaltée jusqu'à Dieu, c'est elle que le splendide rayonnement de la divinité environne. Nous sommes, nous aussi, unis à Dieu en Jésus-Christ; nous lui sommes attachés comme son corps mystique mais réel, et par conséquent nous n'appartenons plus à la terre[1]. De même que par l'Incarnation Dieu s'est fait homme, de même nous avons été déifiés par elle[2]. Ce dont les hommes les plus doctes et les meilleurs de l'antiquité ont parlé, ce que promettaient et annonçaient les prophètes, ce que toutes les religions présageaient et attendaient, l'exaltation de l'homme jusqu'à Dieu, jusqu'à Celui qui est la source de la vérité et de l'amour, jusqu'à la béatitude divine, ce pressentiment, ce prodige a trouvé son gage et sa garantie ; car, comment celui qui nous a donné son Fils, ne nous aurait-il pas donné tout le reste avec lui[3] ?

Qu'est-ce que l'homme ? telle était la question de l'ancien monde, et l'énigme du sphinx. Une double réponse y a été faite ; l'une fait de l'homme un Dieu, l'autre une brute. Le rationalisme a cherché un expédient ; il a célébré la dignité de l'homme en tant que doué de liberté et d'intelligence ; il lui a voué une sorte de culte qu'il

[1] Athanas., *Orat.* III, p. 240.

[2] Id., *Orat.* IV, p. 277.

[3] Thom. Aquin., *C. Gentes*, IV, 54.

lui rend sous le vocable d'*humanité* ; la civilisation moderne se vante, comme de son plus beau titre de gloire, d'avoir mis au jour et développé l'idée d'humanité. Cependant ce qu'elle nomme ainsi avec pompe n'est qu'une phrase creuse et vaine, à laquelle un esprit clairvoyant ne se méprend plus, c'est une sorte de *caput mortuum*, un reste d'influence que le principe chrétien exerce encore sur les philosophes qui le renient. Aussi voit-on se développer au milieu de ce monde humanitaire et parmi les splendeurs d'une civilisation purement scientifique et artistique et jusque chez ses héros, des sentiments d'une telle sauvagerie, d'une telle grossièreté, un égoïsme si cru et si froid, qu'on ne peut voir cela sans horreur.

La philanthropie rationaliste se fixe sur le terrain de la nature ; elle n'aime dans l'homme que ce qui lui plaît, lui sourit et lui semble aimable ; elle est donc essentiellement égoïste, changeante, instable comme tout ce qui est de la nature. Voilà ce qui explique comment il se fait que cette fausse glorification de l'humanité va de pair avec le plus profond mépris de l'homme dans le monde moderne aussi bien que dans la civilisation antique avec ses gladiateurs et ses esclaves, avec sa luxure [1] et sa cruauté ; la déification panthéistique de l'homme aboutit infailliblement à son abrutissement. Des idéologues modernes ont promis aux hommes le bonheur, et ils ne leur

[1] Les mœurs des plus polis d'entre les Grecs nous montrent tout ce qui restait de brutal dans l'intérieur de ces représentants de la civilisation la plus raffinée. Les femmes mariées vivaient dans le délaissement et le mépris ; tandis que les courtisanes, les hétaires avaient une existence splendide, toujours entourées des sommités politiques et philosophiques.

ont donné que la haine mutuelle et les discordes. Ils ont toujours brisé le cœur qui s'est laissé abuser par leurs théories. De fait ce mépris de l'homme qui s'accroît à mesure que l'on prône la dignité humaine et les droits de l'homme, n'a rien qui doive nous surprendre. Quand on considère l'aveuglement de son esprit, la faiblesse et l'instabilité de sa volonté, la puissance de ses passions effrénées, l'abîme de méchanceté dont l'homme est capable, quand on jette un regard sur les annales du monde, sur cette longue série de perversités et de crimes, où les rares couronnes même déposées par la postérité sur quelques fronts, se fanent dès qu'on les regarde de plus près; alors on comprend comment la tentation de haïr et de mépriser l'homme peut se glisser jusque dans le cœur des meilleurs. Mais *le Verbe s'est fait chair*.

« C'est la révélation », dit Pascal [1], « qui, par un art « tout divin accorde les contrariétés. Unissant tout ce qui « est vrai et bannissant tout ce qu'il y a de faux, elle « en fait une sagesse véritablement céleste où s'accordent « ces opposés qui étaient incompatibles dans ces doctri- « nes humaines. Et la raison en est que ces sages du « monde ont placé les contraires dans un même sujet. « Car l'un attribuait la force à la nature, l'autre la fai- « blesse à cette même nature, ce qui ne pouvait subsister; « au lieu que la foi nous apprend à la mettre en des su- « jets différents; toute l'infirmité appartenant à la nature, « toute la puissance à la grâce. Voilà l'union étonnante « et nouvelle qu'un Dieu seul pouvait enseigner, que lui

[1] *Pensées*, ch. IV, art. VIII, édition Frantin.

« seul pouvait faire, et qui n'est qu'une image et qu'un « effet de l'union ineffable des deux natures dans la seule « personne d'un Homme-Dieu. C'est ainsi que la philo- « sophie conduit insensiblement à la théologie ; et il est « difficile de n'y pas entrer, quelque vérité que l'on « traite, parce qu'elle est le centre de toutes les vérités ; « ce qui paraît ici parfaitement, puisqu'elle renferme si « visiblement ce qu'il y a de vrai dans ces opinions con- « traires. Aussi ne voit-on pas comment aucun d'eux « pourrait refuser de la suivre. Car s'ils sont pleins de la « grandeur de l'homme, qu'en ont-ils imaginé qui ne « cède aux promesses de l'Evangile, lesquelles ne sont « autre chose que le digne prix de la mort d'un Dieu ? Et « s'ils se plaisent à voir l'infirmité de la nature, leur idée « n'égale point celle de la véritable faiblesse du péché, « dont la même mort a été le remède. Chaque parti y « trouve plus qu'il n'a désiré ; et, ce qui est admirable, y « trouve une union solide ; eux qui ne pouvaient s'allier « dans un degré infiniment inférieur ».

C'est pourquoi, annonçant aux bergers la naissance du Sauveur, l'Ange leur dit : Je vous annonce un événement qui sera pour tout le peuple un grand sujet de joie. C'est la commune joie de tout l'univers, c'est la hauteur au-dessus de laquelle nulle autre ne s'élève, que le Fils de Dieu se soit fait Homme, qu'il ait élevé jusqu'à lui cette créature éphémère, cet esclave des plus viles passions, qu'il l'ait revêtu d'une ineffable dignité, qu'il ait répandu sur lui l'éclat de sa bonté infinie[1] ! Depuis que le Verbe di-

[1] *Per hoc instruimur, quanta sit dignitas humanæ naturæ, unde Augustinus* (*de vera religione* c. XVI) *dicit : Demonstravit nobis*

vin s'est fait homme, depuis que Jésus-Christ a paru dans le monde, le mépris de l'homme n'est plus possible, parce que l'homme porte un sceau divin sur son front. Le Christ a jeté le manteau de la nature divine sur la nudité et sur les plaies de l'humanité, il l'a enveloppée, il l'a divinisée, et il a ainsi couvert et ses vices et sa folie et sa misère. Et il n'a pas seulement couvert la nudité de la nature, il a encore guéri ses blessures, enrichi sa misère, et, en la pénétrant du feu de la divinité, il a détruit toutes ses souillures [1]. Le Verbe s'est fait chair; toute chair est maintenant animée d'une vie divine, le fini est entré dans l'infini, le temporel dans l'éternel. Qu'est-ce donc que l'homme ? quelle est sa mission et sa destinée? Comme les désirs de son cœur sont comblés surabondamment ! « Je suis petit et je suis grand », dit saint Grégoire de Nazianze [2], « bas et sublime, mortel et « immortel, terrestre et céleste ! Je suis cohéritier du « Christ, Fils de Dieu, Dieu même ! » C'est dans cette inexprimable grandeur de la nature humaine qui a reçu de Jésus-Christ ces lettres de noblesse, que gît le principe actif, le ressort puissant de toute notre civilisation avec ses grands avantages de culture morale, d'humanité et de liberté. Dieu s'est fait homme afin que l'homme

Deus, quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura in hoc, quod hominibus in vero homine apparuit, et Leo Papa (*serm.* I, *De Nativ.*) *dicit* : *Agnosce, o christiane, dignitatem tuam et divinæ consors factus naturæ, noli in veterem vilitatem degenere conversatione redire.* (Thom. Aquin., *Summa theolog.* III, qu. I, art. 2.)

[1] Greg. Nyssen., *Or. Catech.*, c. XVI, p. 516.

[2] *Orat.* X, p. 175.

devînt Dieu en lui et par lui, telle est la pensée fondamentale sur laquelle repose l'édifice du monde chrétien. Dieu s'est fait homme et notre frère [1]; maintenant Celui qui est le plus élevé n'est plus trop haut, et celui qui est au dernier degré n'est plus trop bas; tous sont frères en Jésus-Christ.

Mais il nous faut encore diriger notre regard plus loin, pour pouvoir mesurer l'importance de l'Incarnation dans toute son étendue. L'homme, ainsi que nous l'avons déjà dit, se tient sur la limite de deux mondes : le monde visible et le monde invisible; le monde des corps et le monde des esprits; il est le médiateur, le lien vivant qui met en rapport, qui réunit dans la plus intime et la plus indissoluble unité les deux grands ordres des êtres créés. Il est le centre où convergent et se mêlent toutes les forces, les lois et les formes de la vie inférieure et sensible; le monde corporel, avec toute la variété de ses formes, et toute l'étendue de sa gradation se résume dans l'homme, comme dans un abrégé du monde, dans un *microcosme* [2]. Il est donc le chef qui centralise et couronne la nature, le foyer où s'allume la vie supérieure de l'esprit, qui pénètre aussi et vivifie toute la nature dans ses fonctions et ses degrés divers. Et à chaque nouvelle naissance d'un homme, la nature célèbre de nouveau ses noces avec l'esprit; le rayon de la lumière intellectuelle perce la nuit où travaille l'aveugle nature sous les lois de la fata-

[1] Dites à mes frères, etc. (*Matth.*, XXVIII, 10.)

[2] *Homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturæ mundi quodammodo inveniuntur in eo.* (Thom. Aquin., *Summa theolog.*, I, qu. XCI, art. 1.)

lité ; l'activité libre prend la place de la force inconsciente. L'homme prend la vie de la nature dont il est le sommet, et la soustrayant aux lois qui régissent le monde des corps, il la fait entrer dans l'empire de l'esprit où règnent la clarté et la liberté. Mais il manque encore une pièce à la chaîne des êtres, dont Dieu tient en sa main le premier anneau, et qui descend à travers toutes les formations et les organismes de la création jusqu'à l'atome. Le rôle que l'homme remplit entre la nature et l'esprit, qui est-ce qui le remplit entre l'homme et Dieu ? L'homme dépendant à la fois de la nature et de l'esprit, leur sert de nœud, les joint l'une à l'autre ; quel est celui qui tenant tout ensemble de l'humanité et de la divinité, est le nœud qui unit l'homme avec Celui qui domine seul au-dessus de la nature et de l'esprit, avec Dieu ?

C'est Jésus-Christ, l'Homme-Dieu, qui est venu pour concilier et renouveler ce qui est au ciel et sur la terre [1]. « Notre-Seigneur Jésus-Christ est venu », dit saint Irénée [2], « pour tout concilier en lui, afin que le Verbe, étant déjà « le chef du royaume invisible, spirituel et céleste, le « soit aussi du royaume visible et corporel, comme chef « de l'Eglise, attirant tout à lui et ramenant la fin au « principe ». Il est donc le chef, la couronne et la consommation des œuvres de Dieu [3]. Tout ce que des millions et des millions d'hommes ont éprouvé de pressentiments et d'aspirations vers Dieu, tout ce qu'il y a dans

[1] *Ephes.*, I, 9.

[2] *Adv. Hæres.*, III, 18 ; IV, 36.

[3] Le premier-né de toutes les créatures. (*Coloss.*, I, 15.)

le monde des esprits de facultés et de puissances, tout ce qui se manifeste de vérité divine dans l'histoire, tout ce que l'humanité possède de grâces, de lumières et de vie, tout cela s'offre à nous dans la personne du Christ, l'homme idéal, qui porte en lui l'humanité pure et entière, qui tenant la place de la tête dans le grand corps du genre humain et du monde spirituel [1], représente, comme l'homme représente la nature, ces deux mondes unis ensemble dans l'humanité, et avec l'humanité la divinité. Dans l'homme et par l'homme la nature matérielle qui l'environne monte dans le royaume de l'esprit; avec l'Homme-Dieu, l'homme et l'esprit entrent dans le royaume de Dieu. Tout dans l'homme devient spirituel, tout dans l'Homme-Dieu devient divin. L'homme est médiateur entre la matière et l'esprit; le Christ est médiateur entre l'esprit et Dieu. « Il représente tous les êtres », dit saint Léon le Grand, « car il porte en lui la nature de « tous [2] ». Il ne possède pas en lui le divin seulement dans quelques traits, c'est toute l'image vivante de la divinité qui apparaît en lui; il n'a pas seulement quelques dons, c'est la source même de tous les dons qui s'est personnifiée en lui; ce ne sont pas quelques grâces isolées, quelques rayons épars du vrai qui se manifestent en lui, c'est la plénitude de la grâce et de la vérité, la plénitude de la Divinité qui se montre incarnée en lui. L'homme est le monde en petit; ce qui lui convient, convient aussi à toute la nature ainsi qu'au monde spirituel; et la

[1] Nous sommes un seul corps en Jésus-Christ. (*Rom.*, XII, 5.)

[2] *Serm.* VIII, *de Passion.*

sainte humanité du Christ est la vraie et propre humanité, le prototype et le modèle de tous les individus de l'humanité et de la spiritualité [1]. Et de même que l'homme, quoiqu'il appartienne au monde visible dont il est la couronne, s'élève cependant beaucoup au-dessus de lui, en sa qualité de médiateur entre la nature et l'esprit qu'il unit ensemble, de même le Christ, quoiqu'il appartienne à l'humanité, étant proprement et véritablement homme, est néanmoins infiniment au-dessus de l'homme, en sa qualité de médiateur entre Dieu et l'homme, ayant en lui la divinité en même temps que l'humanité.

Donc, selon la parole profonde de l'Apôtre [2] qu'Adam est la figure de celui qui devait venir, tout homme est une prophétie vivante qui indique l'Homme-Dieu. La place qu'occupe l'homme, de chef et de couronne du monde visible, nous fait pressentir quelqu'un de plus grand que lui, en qui le grand corps de l'humanité trouve un chef, une tête qui resplendit dans la clarté pure et immuable de la beauté divine, tandis que les pieds de ce corps foulent la poussière terrestre; un roi qui réunit dans son royaume des milliards d'hommes et d'esprits [3] et par eux tout l'univers, grand royaume, d'où émane sur l'universalité des créatures la lumière divine, la vie divine, la félicité divine,

[1] Qui nous a prédestinés à être ses enfants en Jésus-Christ. (*Ephes.*, I, 6.) *Christus Dominus causa exemplaris et finalis et prædestinationis aliorum.* (Suarès, *l. c.*, disput. V, sect. 2; *Symbol. Fid. Tolet.*, XI.) C'est pourquoi le Christ est le premier-né d'entre ses frères. (*Rom.*, VIII, 29.)

[2] *Rom.*, V, 14.

[3] *Idem quippe et angeli Salvator et hominis, sed hominis ab incarnatione, angeli ad initio creaturæ.* (Bern., serm. I, *De circumcis.*

de même que de l'homme, roi de la terre, procèdent la lumière et la vie de l'esprit pour se répandre sur l'ensemble de la création visible[1]. Comme la création visible élevée par celui-ci jusqu'à la vie de l'esprit célèbre les louanges de Dieu, ainsi l'Homme-Dieu, qui réunit en lui la nature et l'esprit, le monde visible et le monde invisible, l'ordre des hommes et l'ordre des esprits, rend à Dieu la gloire la plus haute, la plus sublime, la plus entière. Nous pouvons donc le dire expressément avec Malebranche et saint Chrysostome[2]: « Le monde a été créé « pour l'Eglise de Dieu » ; et l'Eglise de Dieu, c'est le corps du Christ. Cette matière inerte aux formes variées qui constitue la terre, le soleil, la lune et les étoiles, avec ses secrets insondables et ses forces inconnues, avec son obscurité mystérieuse et son éclat visible, n'existe que pour Jésus-Christ. C'est pour lui, en vue de lui, qu'elle a été créée et marquée de son sceau; car tout inférieur existe en vue du supérieur. Tout ce qui vole dans les airs, tout ce qui nage dans les eaux, tout ce qui erre dans les bois et les champs est à lui ; et le poisson devait apporter à Pierre l'argent de l'impôt. La nature humaine dans la personne d'Adam était une figure de sa sainte humanité. Et quoiqu'il n'ait pas racheté les anges qui n'avaient pas

[1] *Naturæ cuique, ut bene sit, eo refluendum est unde effluxit, et ea refluendum via, qua effluxit. Ergo ut naturæ omnes intellectuales a Deo patre per Verbum effusæ sunt, ita per idem ad eumdem reflectantur necesse est. Ut via est, qua a principio exeunt, ita via fit, qua redeunt..... At enim non alio Pater quam ipso nos et creat et illuminat et docet et regit, ita nec nos alio quam ipso possumus Patrem dicere, colere fruique.* (Thomassin, *Dogm. theolog. Incarn.*, II, 2.)

[2] *Serm.* I, *in Pentec.*

besoin de rédemption, cependant la magnificence dont ils sont revêtus leur a été accordée en vue des mérites infinis de Jésus-Christ, qui est aussi leur chef [1]. « Etant « donc ainsi », dit saint François de Sales [2], « que toute « volonté bien disposée, qui se détermine de vouloir « plusieurs objets également présents, ayme mieux, et « avant tous, celui qui est le plus aymable, il s'ensuit que « la souveraine Providence faisant son éternel project et « dessein de tout ce qu'elle produirait, elle voulut pre- « mièrement et ayma, par une préférence d'excellence, le « plus aymable object de son amour, qui est notre Sau- « veur ; et puis, par ordre, les autres créatures, selon que « plus ou moins elles appartiennent au service, honneur « et gloire d'iceluy. Ainsi tout a été fait pour ce divin « homme, qui, pour cela, est appelé aisné de toute créa- « ture... On ne plante principalement la vigne que pour « le fruit ; et partout le fruit est le premier désiré et pré- « tendu, quoique les feuilles et les fleurs précèdent en la « production. Ainsi le grand Sauveur fut le premier en « l'intention divine, et en ce project éternel que la divine « Providence fit de la production des créatures ; et en con- « templation de ce fruit désirable, fut plantée la vigne de « l'univers ».

Ainsi s'accomplit ce que veut saint Irénée ; la fin est rattachée au principe, la nature à l'esprit, l'esprit à Dieu. Car, *Moi et le Père nous sommes un*, dit le Fils de l'homme.

[1] *Qui erexit hominem lapsum, dedit Angelo, ne laberetur, solvens illum, servum istum, et hac ratione fit æqua utrique redemptio.* (Bernard, *in cant.*, serm. XXII. Cf. Suarès, *De Incarn.*, t. I, Disp. XLII.)

[2] *De l'amour de Dieu*, II, 5.

NOTES ADDITIONNELLES

DU CHAPITRE HUITIÈME.

Il y a une platitude sans cesse rebattue par les rationalistes depuis le siècle dernier, c'est que l'incarnation de Dieu sur la terre forme contradiction avec l'immensité de l'univers, et que c'est une incroyable fatuité ou bien une faiblesse d'esprit de la part des habitants de cette planète, de croire que cette petite terre, qui ne fait pas même la figure d'un grain de sable dans ce vaste ensemble du monde, soit devenue comme le chef-lieu et le centre de l'opération divine. Dès l'année 1751, Becker [1] donnait là-dessus la réplique à l'incrédulité. Dieu, dit-il, ne dédaigne nullement la petitesse, il a au contraire pour elle des égards; il nous a choisis pour être ses frères; c'est ici qu'il a fondé l'Eglise; quant aux étoiles, ou bien elles sont habitées, comme le pensaient Leibniz et dernièrement Schubert, par des esprits bienheureux et non déchus, ou bien elles n'ont pas d'habitants. Pour l'homme, on peut dire de lui ce que Moïse disait du peuple des Hébreux : Où y a-t-il un peuple qui ait ses dieux si près de lui que notre Dieu l'est de nous? Notre planète comparée à des milliers d'autres, est une Bethléem au milieu d'elles;

[1] *De globo nostro terraque præ omnibus mundi corporibus in habitatione Filii Dei nobilitato.*

c'est la petite cité entre mille en Juda, dans laquelle le Seigneur devait venir.

D'ailleurs, ainsi que le fait voir Whewell [1], l'habitabilité des étoiles n'est nullement démontrée. Steffens, d'accord en cela avec Hégel [2], voit dans notre terre le seul point organisé de l'univers, sur lequel le Seigneur s'est montré, la Bethléem des mondes. Alexandre de Humboldt [3] jette le blâme, lui aussi, à ce qu'il appelle « l'é« tonnement stérile du nombre et de la distance des corps « célestes, qui fait oublier à quelques-uns la grandeur de « l'homme et la merveille de la vie spirituelle ». « Les « débauches d'imaginations auxquelles », dit Jener, « plu« sieurs se sont livrés, car les uns envoient les âmes dans « les étoiles lointaines et établissent un paradis dans « Sirius, pendant que les autres prétendent connaître les « annales de chaque étoile qui brille dans le ciel, annales « semblables à celles de la terre, et qu'ils assignent à « chacune son rédempteur particulier, tout cela doit s'éva« nouir pour ne plus reparaître ». « L'opinion », dit Schelling [4], « qui se plaisait à voir des hommes dans les « étoiles, est depuis longtemps reléguée parmi les fables « et les romans, et ne mérite pas l'attention des philo« sophes qui se respectent.... Si l'on demande la raison « des préférences de Dieu pour notre terre, qui n'occupe « cependant dans l'univers qu'une place si étroite et si « resserrée, je répondrai simplement par les paroles du

[1] *The plurality of worlds* 1854.

[2] *Religionsphilosophie*, I, p. 205.

[3] *Cosmos*, I, p. 156.

[4] *Philos. der Offenbarung*. Œuvr. compl., t. IV, p. 10, 236.

« Christ : Il y a plus de joie dans le ciel pour un pécheur « qui fait pénitence, que pour quatre-vingt-dix-neuf « justes ». « Si la terre n'est qu'un point imperceptible « dans l'ample sein de la nature », dit encore Schelling[1], « ce n'est pas une raison pour que Dieu ne l'ait pas choi- « sie pour être le chef-lieu et le centre de ses révélations, « car Dieu ne se détermine pas dans ses dons d'après « l'étendue plus ou moins grande de l'espace ; au con- « traire, ceux qui ont pénétré le plus avant dans le secret « de sa conduite et de ses conseils, disent que la bassesse « et l'humilité ont de l'attrait pour lui ».

Il n'est donc pas nécessaire de démontrer longuement, comme fait Ebrard[2], « qu'il faut admettre ou bien que « les lois de la nature ne sont pas les mêmes dans les au- « tres planètes que sur la terre (et qui oserait poser une si « singulière hypothèse ?) ou bien que, en vertu de ces lois, « la vie organique végétale ou animale n'a pu y prendre « les mêmes développements qu'elle a pris sur la terre ».

Si nous considérons notre terre elle-même ; quelle étendue de mer et combien peu de terre ! Et sur ce peu de terre encore combien de déserts, de montagnes incultes, et qu'il reste peu de terre habitable ! Qu'il est petit le bassin de cette mer intérieure sur les bords de laquelle s'est jouée la partie décisive du drame de l'histoire, celle qui a donné à l'humanité sa civilisation et sa forme définitive ! N'y a-t-il pas des millions de fois plus de bêtes que d'hommes ? Où voit-on dans la nature la

[1] *Sendschreiben an Eschenmayer.*

[2] *Der glaube an die pl. Schrift und die ergebnisse der Naturforschung.* Kœnigsberg 1861.

qualité aller de pair avec la quantité? Schiller a bien raison de dire aux astronomes. « Ne jasez pas tant sur les « nébuleuses, sur les soleils, la nature n'est-elle grande « que par le côté où vous la mesurez? Votre objet, c'est « ce qu'il y a de plus élevé dans l'espace; mais, mon ami, « la vraie élévation n'est pas dans l'espace ».

D'ailleurs, comme la révélation l'enseigne, l'homme forme le couronnement des œuvres de Dieu; après avoir créé l'homme, Dieu se reposa. Par cette place qu'il occupe sur l'échelle des êtres créés, l'homme, et avec lui la terre, conserve son importance comme fin de la création. Les longues périodes de la formation de la terre ne se sont succédé que pour préparer à l'homme une place où il pût habiter; les formes antérieures de la vie, d'après les résultats des études paléontologiques, se suivent dans une gradation ascendante dont l'homme est le dernier terme, par conséquent elles sont autant de types prophétiques annonçant l'homme; de même la terre, ce grand corps d'où l'humanité a été tirée, est la capitale sinon astronomique, du moins théologique du monde.

CHAPITRE IX.

LA MÈRE DE DIEU.

Marie dans le protestantisme. — La confession de l'Eglise. — Conséquences. — La virginité de Marie, son innocence. — Sa conception immaculée. — Marie prêtresse, prophétesse de la nouvelle alliance. — Marie mère du corps mystique du Christ. — Marie médiatrice. — Sa prédisposition et sa coopération. — Foi et amour de Marie. — Honneurs rendus dans l'Eglise à la sainte Vierge. — Puissance de son intercession. — Marie et l'hérésie. — Marie et les saints Pères. — Le culte de Marie dans la vie. — Dante et la Vierge.

Est né la Vierge Marie, disent en récitant le Symbole des Apôtres tous ceux qui croient en Jésus-Christ. Le Fils nous amène donc nécessairement à parler de la Mère, c'est elle qui l'a donné au monde, c'est par elle qu'il est devenu *la chair de notre chair*, *l'os de nos os*, notre frère. Sa Mère est donc aussi notre Mère. Double motif qui nous défend de passer de la personne du Rédempteur à son œuvre, sans consacrer un chapitre à sa sainte Mère.

Autre question. Le protestantisme déclare, à la vérité, assez haut qu'il veut bien reconnaître, ainsi que toute l'Eglise primitive, Marie comme Vierge et Mère de Dieu [1]. Faire cette déclaration de bouche pour s'en tenir

[1] Cf. Dietlein, *Evang. ave Maria,* Halle, 1863, p. 17. Il montre comment l'honneur rendu à Marie a toujours été en dimi-

là, c'est bien peu, et cependant ce peu s'est trouvé n'être pas vrai. Nous laissons de côté le reproche encore récemment adressé à l'Eglise d'adorer Marie [1]. Mais dans une réunion de protestants, même de ceux qui ont encore de la foi, on s'exprime sur le compte de la sainte Vierge avec une irrévérence faite pour blesser le sentiment chrétien. Ils n'ont pas un mot de respect pour celle que l'Ange a saluée, à laquelle son Fils mourant a témoigné son amour, et donné le titre de sa Mère à l'heure même qu'il invoquait son Père céleste, pour Celle que le ciel a honorée du nom de pleine de grâces, et sur qui le Père a reposé son regard dès l'éternité, puisque dès l'éternité il avait décrété l'Incarnation de son Fils. Ils donnent un démenti à l'Esprit-Saint qui a fait entendre par l'organe de la Vierge cette belle prophétie : Voici que désormais toutes les générations me proclameront bienheureuse [2]. Un sentiment profond nous dit que, qui veut honorer le Fils ne doit pas manquer de respect à la Mère. Cette voix de la nature, le protestantisme la méconnaît, lorsqu'il semble craindre que le respect témoigné à la Mère ne diminue l'*honneur dû à Jésus Notre-Seigneur, seul Médiateur et Sauveur*, et qu'il semble se plaire à

nuant chez les protestants et dans leurs confessions de foi. La première confession de Bâle (1534) parle de la Vierge pure, éternelle, immaculée. Le mot *éternelle* a été effacé plus tard sur le manuscrit. La seconde confession de Bâle (1566) laisse aussi de côté le mot *pure*.

[1] Hase, *Manuel de polémique protestante,* 1864, p. 330. Faut-il s'étonner que ceux qui nient la divinité du Christ ne soient pas respectueux envers sa Mère ?

[2] *Luc,* I, 48.

altérer sa sublime et divine figure[1]. « Il existe chez nous », avoue le protestant Dietlein[2], « un certain sentiment d'é« loignement et de méfiance à l'égard de la Mère de Dieu « et nous nous abstenons même de lui adresser la saluta« tion que Dieu daigna lui envoyer par l'Ange, pour « mettre un terme à l'antique malédiction qui nous sé« parait de lui et de son amour. Qu'un autre enfant des « hommes, quel qu'il soit, parte pour l'éternelle patrie, « nous n'hésitons pas à lui adresser un *Ave, pia anima*; « et ce simple hommage, nous le refusons à la Mère de « Dieu : ce serait faire acte de catholicisme ! »

Essayons donc de poser aussi brièvement que nous pourrons le fondement dogmatique sur lequel s'appuie le culte de Marie dans l'Eglise catholique.

« Nous enseignons », disent les Pères du concile de Chalcédoine au cinquième siècle, « d'accord avec les « saints Pères, l'unité d'un seul et même Seigneur, Jésus« Christ, Dieu parfait et homme parfait... engendré du « Père selon la divinité avant tous les siècles, et, selon « son humanité, né, dans la plénitude des temps, pour « nous et notre salut, de la Vierge Marie, Mère de Dieu ». « Car », dit saint Cyrille d'Alexandrie[3], « si Emmanuel « est vraiment Dieu, la sainte Vierge est donc vraiment

[1] Voy. surtout Preuss dans son *Exam. Chæmnitii* et *die lehre der unbefleckten Empfængniss*, Berlin, 1865. Il prétend que la critique de la conduite de la Mère de Dieu intéresse la conscience protestante, et l'honneur de Dieu et du Christ ! Selon lui, l'honneur rendu à la Vierge immaculée est une suggestion de l'ennemi du genre humain ! ! ! (p. 22.)

[2] *Loc. cit. sup.*, VII.

[3] *Anathem*, I; Cyrill. Alexand., *Concil. Ephes.* (431.)

« Mère de Dieu, puisqu'elle a enfanté selon la chair le « Verbe de Dieu fait chair dans son sein, et non pas seu- « lement un pur homme, avec qui la divinité se serait « plus tard unie. Ce Fils égal à Dieu son Père, que Dieu « engendre de toute éternité dans son sein, son Fils uni- « que qu'il aime comme lui-même, Dieu le Père éter- « nel avait résolu de le donner à la Vierge de telle sorte « qu'étant un seul et même Seigneur, il fût tout ensemble « Fils de Dieu, le Père et le Fils de la Vierge[1] ».

Lorsque Nestorius altéra le dogme de l'Incarnation du Verbe, en ne voulant voir dans le Christ qu'une union accidentelle, extérieure et morale de la nature divine avec la nature humaine, au lieu d'une union essentielle, intime et hypostatique, le terme de « θεοτόκος », *Mère de Dieu*, fut contre lui ce qu'avait été contre Arius celui de « ὁμοούσιος », *consubstantiel*, c'est-à-dire la pierre angulaire, contre laquelle vinrent échouer tous les assauts de l'hérésie, la pierre fondamentale de la vraie foi en Notre-Seigneur, en la personne du Rédempteur comme en l'œuvre de la Rédemption. Ainsi donc la doctrine erronée et quasi rationaliste de Nestorius provoqua l'exposition complète du mystère de l'Incarnation, et sa définition pleine et entière, et l'unité intime, substantielle, indissoluble de l'Homme-Dieu, a été pour toujours assurée par le mot de θεοτόκος. Le terme de *Mère de Dieu*, dit saint Jean Damascène[2], scelle le mystère de l'économie du salut.

[1] *Ex bulla Ineffabilis Deus.*

[2] *De Fide orthodox.*, III, 12.

Etant Mère de Dieu, Marie est Vierge avant, pendant et après l'enfantement de son divin Fils; elle est « παρθενομήτηρ », Vierge-Mère [1], et « ἀειπαρθένος [2] », toujours Vierge. « Il a été « conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie », dit l'Eglise dans le Symbole des Apôtres. « Si la Mère du « Christ », dit Proclus, patriarche de Constantinople, « n'est pas demeurée vierge dans l'enfantement, c'est « alors un pur homme que celui qui est né d'elle, et « l'enfantement n'a rien eu de merveilleux [3] »; « l'enfante« ment d'une Vierge », dit saint Athanase [4], « a été la « preuve sensible de la divinité du Fils ». « L'Admirable « devait naître d'une manière admirable », remarque saint Augustin [5]. « Puisqu'elle avait conçu dans la foi, « l'enfantement a dû élever sa virginité et non l'amoin« drir», dit Théodote d'Ancyre [6]. Il n'est pas né de *la volonté*

Luc, I, 26-39; *Matth.*, I, 18-21. *Quæ et unigenitum tuum Spiritus sancti obumbratione concepit, et virginitatis gloria permanente, lumen æternum mundo effudit, Jesum Christum.* Præf. Miss. Cf. *Concil. Lateran.* (649), can. 3. Tous les saints Pères s'expriment de même. Ambros., *in Luc.*, I, 11; Ephrem., *serm. in nativ. Domin.*; Iren., *adv. Hæres.*, I, 26; Justin, *Dialog.*, C. Tryp., c. XLVIII; *Ep. ad Diogn.*, c. XII : Croire la Vierge est de l'essence de la foi chrétienne. — Ignat., *ad Ephes.*, c. XIX; *ad Smyrn.*, c. I; *ad Trall.*, c. IX; Augustin, *Enchirid.* c. XXXIV; Hieron., *adv. Helvid. pass.* Les catacombes, notamment celle de Prisulla, sur la Via Salaria, montrent dès le commencement du deuxième siècle des images de la sainte Vierge tenant l'enfant Jésus. Voy. Rossi, *Immagini scelte della B. Vergine Maria tratte dalle catacombe Romane*, Roma, 1863.

[2] Epiph. *Hæres.* LXXVIII, 5.

[3] *Orat.* I, *in Deipar.*

[4] *De Incarnat.*, p. 516.

[5] *Civit. Dei*, X, 29.

[6] *Concil. Ephes.*, p. III, c. IX.

de la chair ni de l'homme; autrement c'eût été un fruit de péché, un fruit impliqué dans la culpabilité universelle du genre humain. Le Rédempteur est né d'une femme pour être de notre race, afin que sa naissance fût une naissance humaine, afin qu'il fût lui-même le Fils de l'homme, en tout semblable à nous. Il est le nouvel Adam, engendré par la vertu de Celui qui dès le commencement planait sur les eaux avec sa puissance créatrice et formatrice pour les rendre fécondes [1].

Ainsi l'idée vraie de l'Homme-Dieu, du Rédempteur, reste debout ou tombe selon que l'on admet ou non sa naissance d'une Vierge : c'est là le bouclier dogmatique qui protége la dignité théandrique du Christ contre les erreurs tant ébionitiques que gnostico-docétiques [2].

Ceci nous permet d'apprécier l'importance de Marie à l'égard de la personne du Rédempteur et de l'œuvre de la rédemption, la place qu'elle tient dans l'économie de notre salut, son droit à un culte tout spécial, comme Mère du Rédempteur et de ses frères qu'il a rachetés. Toutes les hauteurs et les profondeurs de son mystère, de son admirable vocation et de ses prérogatives se trouvent comprises et exprimées dans ce passage : « Marie, de qui est né Jésus, nommé le « Christ [3] ». C'est pourquoi l'histoire de la Vierge Mère

[1] La vertu du Très-Haut vous couvrira de son ombre. (*Luc*, I, 35 ; *Gen.*, I, 2.)

[2] Quoi que l'on puisse dire, avoue le protestant Martensen, (*Christliche dogmatik*, p. 255), l'enfantement virginal est la seule solution que puisse admettre la théologie, la seule qui satisfasse le chrétien.

[3] *Matth.*, I, 16 : Il y a beaucoup d'apôtres, mais il n'y a

forme un tout indivisible avec l'histoire du Seigneur, son Fils; qui le renie, la renie; qui la méprise, le méprise; son importance, à elle, et sa grande place dans l'Eglise a sa raison d'être et sa racine dans celle du Seigneur lui-même. C'est pourquoi les définitions christologiques sont toujours et partout plus ou moins étroitement liées aux idées que l'on a de Marie, Mère du Christ. Les espérances et les aspirations messianiques furent toujours en même temps des espérances et des aspirations marianiques, une attente de la nouvelle Eve, de la Mère du *nouvel homme*[1]. Par lui et à cause de lui, elle est non-seulement restée pure[2] de tout péché actuel dans sa libre coopération à l'œuvre de Dieu, mais encore elle a été préservée de la moindre atteinte du péché dès le premier instant de sa conception[3]. « Vous et votre Mère », dit saint Ephrem, s'adressant au Seigneur, « vous êtes seuls parfaitement « purs. Aucune tâche en vous, Seigneur ; en elle aucune

qu'une seule Mère de Dieu ; c'est ce qui élève la Vierge Marie au-dessus de tous les autres enfants des hommes, ce qui la met seule à côté de son divin Fils. Dietlein, p. 8 ; Passaglia, *De immaculato Virg. conceptu*, III, p. 1417 et seqq.

[1] *Gen.*, III, 15 ; *Isai.*, VII, 14 ; *Jerem.*, XXXI, 22 ; Passaglia, *De immaculato Virg. conceptu*, II, p. 820 et seqq.

[2] ... *Excepta itaque sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullum prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo sermonem. Unde enim scimus, quid ei plus gratiæ collatum fuerit ad vincendum ex omni parte peccatum, quæ concipere et parere meruerit eum, quem constat nullum habuisse peccatum.* (Augustin, *De natur. et gratia*, c. XXXVI ; Ambroise, *in Ps.* 118, serm. XXII, 11, 29 ; Hieronym., *in Psal.* LXXVII, 14 ; *Concil. Trident.*, sess. VI, can. 23 ; Thom. Aquin., *Summa theolog.*, III, qu. XXVII, art. 4.)

[3] Bulla *Ineffabilis Deus*, d. 10 décemb. 1854.

« souillure [1] ». En elle s'est personnifiée et accomplie en même temps la vocation d'Israël, de préparer ce corps pur, immaculé, digne de Dieu, que devait revêtir le Sauveur si longtemps attendu. Elle était, selon l'expression de Proclus [2], patriarche de Constantinople, « l'inaccessible « sanctuaire de l'innocence » ; le « paradis virginal en-« tièrement fermé au péché, dans lequel le nouvel Adam « devait être formé ». Elle est, comme dit un contemporain de Proclus, Théodote d'Ancyre, « sainte, pure, im-« maculée, un lis au milieu des épines, ayant été consa-« crée à Dieu même avant sa naissance [3] ». Car « si le « corps du Seigneur eût été formé d'une chair souillée « par le péché, comment le Christ, le Verbe fait chair, « eût-il été sans péché, puisqu'il aurait pris sa chair « d'une chair de péché [4] ? » Donc en vérité sa chair n'a pas été prise d'une chair de péché [5]. C'est ainsi que celle

[1] S. Ephremi Syri *Carmina nisibina*, ed. Blickell, hymn. 18. Cf. *Introduct.*, p. 28, les expressions des Pères de l'Eglise sur le même sujet et dans le même sens.

[2] L'an 344. *In Orat.* VI, *in Deipara* : Αὐτὴ τὸ ἄδυτον τῆς ἀναμαρτησίας ἱερὸν... ἐκ τοῦ παρθενικοῦ πάλιν πλάττεται παραδείσου ὁ δεύτερος ἀδάμ. Patrol. grecq., édit. Migne, tom. LXV, c. 733.

[3] *Homil. in Deipar. in nativ. Dom.*, n. 11, Patrolog. grec., édit. Migne, tom. LXXVII, col. 1427. Cf. Passaglia, *De Immacul. Deiparæ Virginis conceptu*, particulièrement 1[re] partie, sect. III, caput 4. Comme le premier homme avait été formé d'une terre vierge, ainsi convenait-il que le nouvel homme naquît d'une mère sans tache : pensée familière aux Pères de l'Eglise.

[4] « Elle n'a certainement pas dû se trouver dès le principe dans le même état que nous par rapport au péché, celle qui fut, dès sa conception, destinée à porter l'Auteur de la grâce d'une manière si privilégiée ». (Dietlein, p. 3.)

[5] Idelphons. Toletan. (607. *Bibl.*, PP., tom. IX, col. 125.)

qui écrasa la tête du serpent [1], porte dans son sein toutes les promesses de l'Ancien Testament, la Bénédiction incarnée, Celui en qui doivent être bénies toutes les nations de la terre [2]; elle est l'arche d'alliance qui renferme véritablement le Saint des saints [3]. Accordée déjà à la première Eve, la grâce de la sainteté et de la justice originelle l'a été plus largement encore à la nouvelle Eve, à Marie. Si les prophètes, organes de la parole de Dieu, étaient purifiés et sanctifiés, si Jean le fut dès le ventre de sa mère, lui, le dernier et le plus grand de tous, lui qui fit plus que d'annoncer la venue du Sauveur, et qui le montra du doigt lorsqu'il était présent, quelle ne devait pas être la sainteté et la pureté de Marie, plus grande que tous les prophètes, puisqu'elle porta dans son sein Celui que les prophètes avaient annoncé? Et le Seigneur lui était soumis, exécutant toutes ses volontés en Fils soumis; il pouvait les exécuter, car elles ne différaient pas de celle de Dieu [4].

En elle donc fut la « plénitude de la grâce ». Elle fut revêtue de sainteté dès le commencement; à aucun instant de son existence le péché n'eut d'empire sur elle. Mère de Celui qui a écrasé la tête du serpent, elle n'a pu

[1] Dans son Fils. Cf. *Gen.*, III, 10.

[2] *Gen.*, XII, 3; XVIII, 18; XXII, 18. Cf. *Gal.*, III, 16.

[3] *Hebr.*, IX, 1; Idelphons. Tol., *in serm. de Assumpt.*, *l. c.*, col. 150.

[4] *Luc*, I, 28. *Cœteris per partes præstatur; Mariæ vero simul se tota infudit plenitudo gratiæ* (Pseudo.) Hieron., *De assumpt. B. M. V. Quapropter illam longe ante omnes angelicos spiritus cunctosque sanctos cœlestium omnium charismatum copia de thesauro divinitatis deprompta ita mirifice cumulavit Deus, ut ipsa ab*

un seul instant être sous la puissance de celui qui est le père du péché et à qui elle a écrasé la tête par son Fils. Toute rayonnante de grâce et de beauté devant la face du Père qui l'a choisie dès l'éternité, et du Saint-Esprit son divin Epoux, elle fut marquée du sceau de la persévérance, et coopéra librement à toutes les grâces à elle accordées de Dieu. Pour mériter d'être la Mère du Fils de Dieu, et de devenir ainsi l'instrument le plus immédiat de l'incarnation du Verbe, il convenait, il fallait qu'elle eût elle-même une part privilégiée à la grâce de la rédemption [1]. Il convenait que l'épouse du Saint-Esprit fût digne de son époux ; car ce n'est pas à un homme, mais à Dieu même qu'il a préparé en elle une demeure. Il convenait enfin que le Père montrât en celle qu'il avait choisie comment il sait aimer et gratifier [2]. Puisque le Créateur daignait descendre sur la terre sous la figure non-seulement d'une créature, mais d'un esclave, ne devait-il pas en retour élever jusqu'au ciel celle qui est la première des créatures, sa mère, et qui lui a donné l'humanité ?

De cette manière la fin répond au commencement, et

omni prorsus peccati labe semper libera, ac tota pulchra et perfecta eam innocentiæ et sanctitatis plenitudinem præ se ferret, qua major sub Deo nullatenus intelligitur, et quam præter Deum nemo assequi cogitando potest. Ex Bulla *Ineffabilis Deus.*

[1] Cf. Thom. Aquin., *l. c.*, art. 5.

[2] *Sola sine exemplo placuisti Domino nostro Jesu Christo.* Antiph., Eccles.

Ineffabilis Deus... ab initio et ante sæcula unigenito Filio suo matrem, ex qua caro factus in beata temporum plenitudine nasceretur, elegit atque ordinavit, tantoque præ creaturis cæteris prosecutus est amore, ut in illa una sibi propensissima voluntate complacuerit. In Bulla *Ineffabilis.*

le couronnement de Marie comme *Reine des saints*[1], à la grâce de sa Conception immaculée. La merveille de son origine n'a plus lieu de nous étonner, du moment que sa maternité et sa virginité, la naissance de son divin Fils qu'elle a donné au monde par la vertu de Dieu dans un enfantement virginal, toute sa vie enfin, a été un miracle de la grâce. Le Père éternel qui l'a exemptée de la malédiction, qui pèse encore sur tout son sexe, d'enfanter dans la douleur, pouvait-il ne pas l'exempter de ce qui a été la cause de cette malédiction, du péché? C'est donc avec raison que saint Sophrone dit[2] : « Vous avez surpassé « tous les ordres angéliques, éclipsé l'éclat des archanges, « laissé au-dessous de vous les trônes, vous êtes montée « plus haut que les dominations et les principautés, vous « êtes plus forte que les puissances, supérieure aux ver- « tus, vous avez le pas sur les Chérubins et les Séra- « phins ». « Elle est », dit saint Pierre Chrysogone, « plus « grande que le ciel, plus forte que la terre, plus vaste « que le monde, car elle a contenu Dieu que le monde « ne saurait comprendre. Elle a porté celui qui porte le « monde, enfanté son Créateur, nourri le père nourri- « cier de tout ce qui vit ».

Ainsi Marie se tient debout au milieu des temps, sur les confins de l'ancienne et de la nouvelle alliance ; éclairant celle-là, prophétisant et fondant celle-ci. Elle a reçu

[1] Κυρία καὶ πάντων κτισμάτων δεσπόζουσα. (*Joan. Damasc.*, IV, 15.)

[2] (Patriarch. de Constantinople, VIIe siècle.) *Homil. in Deipar. annunt.* Cf. Ballerini, *sylloge monumentorum*. Romæ. 154, II, p. 64. Petrus Chrysologus, *serm.* CXLIII ; Basil., *Sel. ed. Comb.*, I, p. 596, 597, 1130.

la plus haute bénédiction que Dieu accordait dans l'ancienne loi, la bénédiction de la maternité selon la chair; par elle et avec elle commence la bénédiction plus haute encore de la nouvelle alliance, la grâce de la virginité, la maternité spirituelle [1]; elle est tout ensemble la Mère la plus féconde et la Vierge la plus pure, racine immortelle de virginité dont les rameaux [2] bénis se propagent partout de génération en génération. Elle est le dernier prophète et *la Reine des prophètes;* car non-seulement le Verbe de Dieu se communique à elle, mais elle conçoit et porte dans son sein le Verbe fait chair; c'est pourquoi, saisie de l'Esprit prophétique, elle s'écrie: *Voici que maintenant toutes les générations m'appelleront bienheureuse* [3]. Et, magnifique accomplissement de cette prophétie, trois fois par jour depuis des millions de jours, des millions de cœurs, au signal donné par des millions de cloches, disent tous ensemble par toute la terre: *Ave, Maria!* Elle a été l'unique témoin et le seul possible du mystère de l'Incarnation; c'est de sa bouche que les apôtres l'apprirent pour en publier la merveille.

Grande Prêtresse, consacrée par le Saint-Esprit lui-même, elle forme la couronne du sacerdoce de l'ancienne loi. C'est un Saint des saints vivant, un tabernacle cons-

[1] Augustin, *serm.* LI, 16: *In illo populo quia oportebat fieri abundantem propagationem usque ad Christum, per numerositatem plebis habebant officium ducendarum uxorum. At ubi natus est Rex omnium gentium, cœpit dignitas virginalis a Matre Domini, quæ et Filium habere meruit et corrumpi non meruit.*

[2] Athanas., *Fragm. in Luc,* I, 46.

[3] *Luc,* I, 48.

truit de la main de Dieu [1], orné par l'Esprit de Dieu, dans lequel réside le très-saint sacrement du corps de Jésus-Christ, le mystère caché dès l'éternité [2]. Elle s'avance portant dans ses bras la grande et éternelle victime, et pénétrant dans le sanctuaire, elle la dépose sur l'autel du Calvaire en ce grand jour, marqué de toute éternité pour la réconciliation du monde. Et son sang, dont le monde a été depuis inondé, a opéré la rédemption du monde. « Salut, trône admirable de Dieu, trésor de tous les biens « du ciel, maison de gloire, autel de propitiation du « monde », s'écrie saint Germain [3]. Elle est la Reine et la Mère de la nouvelle alliance, c'est la dignité que son divin Fils lui lègue à sa dernière heure [4]. Car la vie de l'Eglise n'est rien autre chose qu'une incarnation du Seigneur qui se continue [5] dans l'union mystique des fidèles avec lui, par qui et en qui nous formons tous un même corps ; ce qui nous donne le droit, à nous tous qui sommes les frères du Premier-né, d'appeler sa mère notre Mère. Mère du Chef de l'Eglise, elle est donc aussi la Mère de tous les membres, le refuge des chrétiens, la nouvelle Eve, la Mère de la vie et des vivants [6]. Le sang qui coula

[1] *Templum Domini, sacrarium Spiritus sancti.* Antiphon. Eccles.

[2] *Col.*, I, 26.

[3] *In Præsent. Deipar.*; Ballerini, *l. c.*, I, p. 318.

[4] Voilà votre mère. (*Joan.*, XIX, 27.) Dites à mes frères. (*Matth.*, XXVIII, 10.)

[5] Athanas., *De Incarn.*, c. XXI.

[6] La piaga che Maria richiuse ed unse,
Quella ch' è tanto bella da suoi piedi
E colei che l'aperse et che la punse.

de son côté percé a fondé la nouvelle alliance, et est notre breuvage dans le très-saint sacrement de l'autel ; or, ce sang, ce corps percé viennent de Marie. « La chair du « Christ », dit saint Augustin, « est la chair de la « vierge [1] ». Elle est la Mère du vrai corps du Christ, donc elle est aussi la Mère de son corps mystique, de l'Eglise, grande et sainte famille qui s'accroît ici-bas de siècle en siècle sous sa sauvegarde et sa protection, développant de plus en plus sa tente, et obtenant sans cesse de nouveaux fils. « Tous les miracles de la grâce, qui se « sont faits et se feront encore, c est à Marie que Dieu les « a faits, ils sont sa gloire et sa joie comme Mère, ils « sont aussi le prix de ses douleurs maternelles, souf- « fertes avant comme après la naissance de son divin « Fils [2] ».

Ainsi se justifie le titre de *Médiatrice* [3] que les fidèles lui ont donné par un sentiment de reconnaissance. Il est bien vrai que l'Homme-Dieu est l'unique Médiateur par lequel l'humanité est entrée dans le sanctuaire de la divinité, et la divinité a embrassé la bassesse de l'homme ; mais cette merveille de l'Incarnation s'est accomplie par la vertu du Saint-Esprit d'une part, de l'autre par la coopération de Marie. Nulle créature n'a donc approché de Dieu de plus près que Marie ; la part qu'elle a prise à l'œuvre de la rédemption est toute spéciale et immédiate, et n'est surpassée que par le Rédempteur lui-même. « La

[1] *Op. imperf., adv. Julian.*, VI, 22.

[2] Dietlein, *Op. cit.*, p. 11.

[3] Μεσιτεύουσα Θεῷ καὶ ἀνθρώποις. Basil. Seleuc. p. 360. Cf. Passaglia, *l. c.*, 1409 et seqq.

« rédemption était arrêtée dans les conseils de l'Eternel », dit saint Euthyme [1], « mais jusqu'à la Vierge Marie, il n'a- « vait pas trouvé d'instrument humain qui correspondît « à ses vues ». « Marie », dit saint Irénée [2], « a été pour « tout le genre humain la cause de son salut ».

Le principe, la raison et la source de sa médiation fut avant tout sa foi. « Heureuse êtes-vous, parce que vous « avez cru [3] ». Aucune foi ne fut plus parfaite que la sienne; elle crut, sur la parole du Père que l'ange lui annonçait, qu'une merveille inouïe devait s'accomplir en elle; elle crut, quand toute la nature demeurait dans l'étonnement [4]. Et ayant cru, elle conçut du Saint-Esprit [5]. Par sa foi au message de l'ange, nous disent les saints Pères, elle a recouvré ce que l'incroyance de la première femme avait perdu; elle a donc rendu la vie à ceux à qui la première femme avait autrefois donné la mort [6].

[1] Apud. Petav., *De Incarn.*, II, 17 : Οὔπω ἄξιον εὑρέθη τῆς ἐνανθρωπήσεως ἐργαστήριον. Cf. Basil. M., Hom. XXI. *De nativ. Dom. opp.*, tom. I, pag. 598.

[2] *Adversus Hæres.*, III, 33.

[3] *Luc*, I, 45.

[4] Tu, quæ genuisti,
Natura mirante,
Tuum sanctum genitorem.
(Hymn. Eccles.)

[5] *Fide concepit Filium* (Augustin, *Contr. Faust.*, *Manich*, XXIX, 4. Cf. Tract. X, *in Joan.*, c. II.) *Inde felix, quia custodit verbum Dei.*

[6] Justin, *Dialog.*, c. *Tryph.*, n. 100; Iren., *adv. Hæres.*, III, 22; V, 19; Tertullian, *De carne christ.*, c. XVII; Augustin, *De symb. ad catechum.*, c. IV; Hesychius Presb. Hierosolym., *De Laudib. B. M. V.* — Bibl. PP., tom. XII, p. 667; Epiphan., *Hæres.* LXXV, 18.

Avec une foi docile elle prononça cette grande parole : *Fiat* [1] *mihi secundum verbum tuum ;* et comme le premier *fiat* avait fait sortir du néant le monde visible, de même celui-ci donna naissance à un monde nouveau, celui de la rédemption. Car l'œuvre de l'Incarnation décrétée dès l'éternité et attendue depuis tant de siècles au ciel et sur la terre, ne s'accomplit pas avant que la Vierge n'y ait donné son consentement [2].

Ce *fiat* clôt l'ancien monde et ouvre le nouveau ; il est l'accomplissement de toutes les prophéties, le centre des temps, la première lueur de l'étoile du matin, annonçant l'avénement du *soleil de justice* ; autant que cela pouvait dépendre d'un vouloir humain, il renouait ce lien admirable, mystérieux, destiné à rapprocher ensemble le ciel et la terre, Dieu et l'humanité ; enfin il marque l'instant à jamais mémorable où retentit dans le ciel et dans tous les mondes des esprits la parole qui disait : Le Verbe s'est fait chair [3].

[1] *Luc*, I, 38.

[2] Bossuet, *I serm. pour la Nativ. de la sainte Vierge.* Cf. August. (Fulgent.), *serm.* XVIII, *De sanct. : Quæ singulari tuo assensu, mundo succurristi perdito !* — « Vierge sainte », dit saint Bernard, « tous les hommes, tous les temps ont les regards sur vous. Le prix de notre rédemption est offert, nous sommes sauvés aussitôt que vous avez donné votre consentement. D'une parole vous avez pu nous secourir. C'est pourquoi Adam et toute sa race, chassée du paradis, vous implorent ; tous se prosternent à vos pieds, parce que la consolation des misérables, la délivrance des captifs, le salut du monde dépendent de vous ».

[3] Si elle n'eût sacrifié sa volonté en véritable servante du Seigneur, pour recevoir comme le fruit de ses entrailles, le Fils de la promesse, il n'y avait pour nous ni salut ni grâce. (Dietlein, p. 8.) — A la vérité, sa volonté est l'œuvre d'une

Principe de sa vocation, la foi en fut aussi le glorieux couronnement. Ses yeux voient un enfant qui pleure dans une crèche; mais sa foi aperçoit en lui Celui qui a fait les cieux; dans cet enfant nu elle reconnaît parfois Celui à qui appartient la terre ainsi que toutes les richesses de la vie éternelle; elle a devant elle un faible enfant avec lequel elle s'enfuit devant les satrapes romains, et elle croit que c'est Celui dont les anges exécutent les ordres; un enfant inerte et muet, et elle adore en lui les trésors de la sagesse éternelle; c'est pourquoi « elle conservait toutes ces paroles dans son cœur[1] », c'est pourquoi au commencement de la vie publique de son Fils, elle disait en parlant de lui : « Faites tout ce « qu'il vous dit[2] ». Elle le voit mourir sur la croix et elle croit en lui comme au Rédempteur du monde, qui doit vaincre la mort par sa mort, et nous rendre la vie par sa résurrection. Qui a jamais cru comme la reine des confesseurs?

Par la foi elle devint mère[3]; comme sa maternité était unique en son genre, ainsi son amour était exempt de toute concupiscence[4]. L'Esprit-Saint était le principe et le mobile énergique de son amour, car c'était seulement

grâce prédéterminée dès le principe, mais non pas de la grâce seulement. Cf. Suarès, *De Incarnat.*, p. II, disp. I, sect. Passaglia, *l. c.*, p. 1147 et seqq.

[1] *Luc*, II, 51.

[2] *Joan.*, II, 5. Cf. Suarès, *l. c.*, disp. XIX.

[3] Beata cœli nuntio,
Fœcunda sancto Spiritu.
(Hymn. Eccles.)

[4] Cf. Passaglia, *l. c.*, pag. 1609 et seqq.

en lui qu'elle pouvait aimer dignement un Homme-Dieu. Unie à lui par ce lien mystique de son amour, elle partage volontairement et avec joie ses abaissements, ses souffrances et sa mort, coopérant très-activement à l'œuvre de la rédemption. La lance qui perça le côté de son Fils, perça aussi son âme[1]. Souffrant en lui et avec lui pour le salut du monde, elle a ainsi mérité le titre de *Reine des martyrs*. C'est donc par une exacte appréciation du rapport qui existe entre la compassion de Marie et la passion du Seigneur, que l'Eglise célèbre la fête des douleurs de la Mère le vendredi qui précède le dimanche où l'on fait la fête de la passion du Fils. La passion du Fils et sa mort sont nécessairement inséparables de la compassion de sa mère et de sa mort mystique.

Ainsi se découvre à nous la grandeur de Marie, et la place importante qu'elle occupe dans le plan divin qui a le salut du genre humain pour objet. De même que Adam et Eve sont les deux colonnes sur qui s'appuie l'humanité dans l'ordre naturel, et que l'humanité tombe avec eux sous le coup du péché originel, de même l'ordre surnaturel, l'ordre de la rédemption et de la grâce repose sur Jésus et Marie. Sa grandeur est une conséquence de la grandeur de Jésus-Christ, sa beauté un reflet de la beauté de Jésus-Christ ; c'est comme le nuage du soir qui s'empourpre et s'illumine non d'une lumière qui lui soit propre, mais d'une lumière réfléchie et empruntée de Celui qui est l'éternel soleil des esprits. C'est son visage, dit Dante[2], qui réfléchit le plus purement l'image du

[1] *Luc*, II, 35.
[2] *Parad.*, XXXII, 85.

Christ. Sa dignité vient de celle de son Fils et en est inséparable, elle la doit toute à Celui qui l'enveloppe du vêtement de sa magnificence. En la louant nous louons aussi le Fils, en la glorifiant, nous glorifions sa grâce. « Il n'y a pas de doute », dit saint Bernard [1], « que tout « ce que nous disons à la louange de la vierge, revient « au Fils, et réciproquement que si nous honorons le Fils « nous ne pouvons refuser notre louange à la mère ».

C'est donc à bon droit que l'Eglise paie à la Vierge un tribut de vénération tout à fait extraordinaire, en raison de son admirable et mystérieuse grandeur qui l'élève bien haut au-dessus de tous les saints [2]. Quant à l'immense intervalle que l'Eglise néanmoins met entre le Christ et la Vierge, personne ne l'a exprimée d'une manière plus frappante qu'un prédicateur du moyen âge, Berthold de Regensbourg [3]. « Je suppose », dit-il, « que la sainte « Vierge Marie, Mère de Dieu, passe dans cette belle prai- « rie et que je puisse la voir, et vous savez quel désir j'en « aurais, je suppose donc que je me trouve sur le chemin « où va passer Notre-Dame, eh bien ! si en même temps « venait du côté opposé un prêtre portant le Saint-Sacre- « ment à un malade, je me tournerais vers ce prêtre qui « porte Notre-Seigneur et je me prosternerais devant lui « avant que de seulement faire attention à Notre-Dame « et à toute la cour céleste. Quelle que dût être ma joie de « la voir, et quand même je ne devrais plus la voir ja-

[1] Homil. IV, *in Evangel. Missus est.*

[2] *Cultus hyperduliæ.*

[3] *Les sermons du franciscain Berthold de Regensbourg,* Regensbourg, 1857, p. 182.

« mais, cependant je voudrais avant tout rendre honneur « à Notre-Seigneur, bien que je le voie tous les jours de « ma vie sur la terre. Tel est un rayon de soleil que laisse « passer le trou d'une aiguille en comparaison de toutes « la masse de lumière que le soleil répand sur tout le « monde; telle et aussi petite est la sainteté de toute « l'armée du ciel et de Notre-Dame au prix de la sainteté « de Dieu lui-même ».

Nous l'avons déjà vu, Marie est médiatrice dans le sens propre du mot, par Jésus-Christ son Fils, à qui elle a donné de son sein virginal la chair et le sang qui sont devenus le prix de notre rédemption. Mais l'histoire de Notre-Seigneur est une histoire éternelle; son office de médiateur, il l'exerce universellement et l'exercera toujours jusqu'à la fin. Ainsi en est-il de Marie, elle est pour toujours médiatrice auprès de son Fils, sa médiation durera jusqu'à la fin des temps; elle ne cesse pas de donner de nouveaux enfants à l'Eglise par la grâce du Saint-Esprit, ni d'enfanter son Fils dans les cœurs, car l'Eglise est le corps de Jésus-Christ[1]. Ce qu'elle a fait une fois en enfantant le Sauveur, elle continue de le faire, cette première œuvre est la forme, le type, le symbole de sa constante opération dans l'Eglise. Jusqu'à ce que l'œuvre de la délivrance soit entièrement accomplie, elle dira ce *fiat*, duquel dépendit un jour la rédemption du monde[2]. Tant que le péché, le besoin et la mort habiteront sur la terre, elle volera au secours des malheureux qui tombent; tant

[1] *Hebr.*, VII, 25.

[2] *Ut ipsam pro nobis intercedere sentiamus, per quam meruimus auctorem vitæ suscipere.* Orat. Eccles.

que la chair et le sang de son Fils résideront sur nos autels, son amour maternel ne cessera de frapper à la porte du cœur de son divin Fils, afin que le trésor des grâces célestes s'ouvre sur le monde, et que le sang de son Fils, son sang, n'ait pas coulé en vain. Jésus exauça la prière de sa mère, lorsqu'elle lui demanda du vin dans un festin de noces[1]; peut-il donc lui refuser quelque chose lorsqu'elle demande pour nous son amour et sa miséricorde qui réjouit notre cœur d'une sainte volupté et remplit nos âmes de forces?

Si l'on ne peut accuser d'exagération ni l'apôtre qui appelle le Christ notre frère, ni saint Cyrille[2] de Jérusalem qui parle de sa *consanguinité* avec nous, est-ce donc une exagération de dire que Marie est notre Mère, et que son action pour nous est celle d'un amour très-pur, très-intime, très-puissant, souverainement délicat, tout maternel et par conséquent infatigable? Elle est la mère de la grâce, puisqu'elle est la mère du maître de la grâce; elle est le refuge des pécheurs, puisqu'elle est si

[1] *Joan.*, II, 1; *Luc*, II, 4; *Marc*, III, 21. Preuss a donné sur ce passage un commentaire blasphématoire, que Dietlein a bien relevé et bien réfuté. Voy. p. 12-26. — Ces paroles, dont les ennemis de la sainte Vierge ont tant abusé, montrent cependant la grandeur de son crédit et de sa vertu, comme aussi la puissance de son intercession toujours prête à provoquer l'effusion des bienfaits de Dieu. « Ils n'ont pas de vin », dit-elle. A cette parole qui indique le besoin, sollicite le secours et respire la confiance, Jésus répond : *Quid mihi et tibi*, que me voulez-vous? mon heure n'est pas encore venue, le temps des miracles n'est pas arrivé pour moi, ce n'est pas encore l'heure de manifester mon pouvoir miraculeux. Néanmoins Marie ne doute pas que sa prière ne soit exaucée, car elle ajoute aussitôt, parlant aux serviteurs : Faites tout ce qu'il vous dira.

[2] *In catech. myst.*, IV.

proche des sources du salut qui jaillissent des blessures de son Fils. « Vous écartez de nous », dit le patriarche de Constantinople[1], Germanus, « tous les maux qui nous « menacent, parce que vous avez auprès de Dieu le crédit « d'une mère, et c'est par vous que nous évitons les « peines de la damnation : tant vous aimez le peuple qui « porte le nom de votre Fils ! » « Plus les fidèles entrent « en communauté de souffrances avec le Christ, plus « aussi leurs souffrances ont un effet salutaire pour le « monde, ainsi qu'il est démontré par l'histoire des mar- « tyrs et des héros chrétiens ». C'est l'aveu que fait le protestant Martensen[2]. Or, qui est-ce qui a plus souffert en Jésus-Christ et avec lui que Marie ? Si tous les saints qui sont au ciel et sur la terre concourent à l'édification du royaume de Dieu, à la formation complète du corps de Jésus-Christ ; s'il est vrai qu'un même souffle les anime, qu'un même cœur bat en eux, qu'un même torrent de vie circule chez tous, qu'aucun membre ne se sépare de ce corps auquel il tient par un lien indissoluble ; si aucun membre ne souffre sans que tous souffrent avec lui ; si les grâces du Saint-Esprit tendent toutes à ce but; s'il est vrai que les bienheureux se sentent d'autant plus portés à nous aimer, à nous secourir dans nos luttes et nos combats que leur amour est plus pur et plus céleste, que leur jouissance des délices du ciel qu'ils partagent avec Jésus-Christ est plus complète, si enfin leurs mérites et leurs vertus forment un trésor commun, auquel

[1] Ballerini, *l. c.*, I, p. 320.

[2] *Dogmatique chrétienne*, p. 293.

tous viennent puiser ; combien plus encore cela est-il vrai de Marie, avec quelle charité particulière doit-elle travailler au salut de ses enfants, et combien ce rôle de protectrice des hommes lui est-il imposé plus impérieusement qu'à tout autre par la place privilégiée et sublime entre toutes qui lui appartient? Marie et les saints qui un jour jugeront le monde avec Jésus-Christ, ne doivent-ils pas prier maintenant pour lui ? Comment ! sur l'intercession d'Abraham Dieu promet d'épargner les cinq villes coupables; tous les compagnons de voyage de saint Paul sont sauvés du naufrage[1] à cause de lui, et la prière ne pourrait rien sur le cœur de Dieu, lorsqu'il s'agit des âmes qui sont suspendues au-dessus du formidable abîme de la damnation ! « Très-sainte Vierge », s'écrie Basile de Séleucie[2], « quoi que je puisse dire à ta louange, je suis « incapable de te louer dignement. Abaisse du haut du « ciel un regard propice sur nous, afin que nous puis- « sions nous présenter avec confiance devant le trône de « ton Fils ! »

« Il convient », dit Suarès[3], « que nous nous adres- « sions quelquefois au Fils directement ; mais il lui est « aussi agréable que nous ayons parfois recours à sa mère. « C'est surtout lorsque la majesté de Dieu nous pénètre « d'un profond respect, que nous éprouvons le besoin « d'offrir nos hommages à sa mère, afin qu'elle intercède « pour nous, et que notre indignité trouve une compen-

[1] *Act.*, XXVII, 24 ; *Gen.*, XVIII, 20.

[2] P. 367 (an 431).

[3] *In III Div. Thom.*, pars II, disput. XXIII.

« sation dans son mérite, non pas que nous désespérions « de la miséricorde de Dieu, mais le sentiment de notre « indignité nous inspire une honte et une crainte pro- « fonde. Elle prie donc à son tour son Fils et le Père par « son Fils, toutes choses qui plaisent à Dieu et tournent « à sa gloire ». Ce n'est donc pas une chose si étrangère à la vraie foi, ni qu'on doive rejeter de prime abord comme une exagération, que cette doctrine enseignée par beaucoup de saints de l'Eglise catholique, savoir que le Seigneur a pour agréable de nous accorder ses grâces par l'intercession de Marie, de même qu'il a eu pour agréable de se donner lui-même au monde par son intermédiaire[1]. « Personne », dit le patriarche Germanus[2], « ne « reçoit de Dieu la sagesse, sinon par vous, très-sainte « Vierge; personne n'est sauvé, ni délivré du péril que « par vous ». « Dieu », dit Bossuet[3], « ayant une fois voulu « que la volonté de la sainte Vierge coopérât efficacement « à donner Jésus-Christ aux hommes ; ce premier décret « ne se change plus, et toujours nous recevrons Jésus- « Christ par l'entremise de sa charité. Pour quelle rai- « son ? C'est parce que cette charité maternelle qui fait « naître les enfants de l'Eglise, ayant tant contribué au « salut des hommes, dans l'Incarnation du Dieu Verbe, « elle y contribuera éternellement dans toutes les opéra- « tions de la grâce, qui ne sont que des dépendances de « ce mystère ». Plus est pur le cœur duquel s'élève la

[1] Cf. *Les gloires de Marie*, par saint Alphonse de Liguori, I, 5.

[2] *L. c.*

[3] *Serm.* IV *pour l'Annonciation.*

prière, plus la prière est sûre d'être exaucée. Tournons-nous donc vers la Vierge très-pure, très-sainte, très-aimée de Dieu et immaculée, afin que sa prière appuie notre demande auprès de son Fils. Surtout ayons confiance en son intercession.

Marie est donc en vérité, comme saint Cyrille d'Alexandrie l'appelle, *le sceptre de la foi orthodoxe*[1]. Sa prérogative comme Mère de Dieu et comme Vierge mère est le rempart inexpugnable[2] que l'Eglise a toujours opposé à toutes les attaques contre le mystère de l'Incarnation, et qui a toujours garanti ce centre du dogme catholique de toute altération, déviation, abaissement, subtilisation. Oui, nous devons le dire, c'est par elle que le mystère de l'Incarnation s'est accompli, et c'est aussi par elle que la foi à ce mystère nous a été tout d'abord communiquée : qui ne croit pas à Marie, ne croit pas non plus à son Fils. Toute louange adressée à Marie est donc en même temps une confession non équivoque de notre croyance à l'Homme-Dieu. Chaque *Ave* qui monte vers elle d'une âme pieuse et confiante, élève nécessairement l'attention du chrétien qui prie vers Celui qui, résidant de toute éternité dans le sein du Père, n'a pas dédaigné, pour notre salut, le sein d'une vierge. Si le Christ est l'Homme-Dieu, le don par excellence envoyé du ciel à l'humanité éloignée de Dieu et misérable, Marie est la dispensatrice, qui de sa main généreuse le présente aux hommes, Marie

[1] Σκῆπτρον τῆς ὀρθοδόξου πιστεως. Μαρία ἐστὶ θεοτόκος, dit saint Cyrille d'Alexandrie contre Nestorius, τοῦτ' ἐστι παράδειγμα τῆς καθολικῆς ἀληθείας.

[2] *Turris Davidica.*

est l'anneau d'or où se trouve enchâssée la perle de la sainteté. Ceci nous explique pourquoi l'Eglise chante dans une hymne en son honneur : Vous seule avez détruit toutes les hérésies sur la face de la terre. Nous comprenons maintenant pourquoi dès l'origine tout ce qui s'attaque à Jésus-Christ s'attaque en même temps à Marie, pourquoi toutes les hérésies ont toujours abouti à rabaisser la dignité de la Vierge. Elle est pour le vaisseau de l'Eglise l'Etoile de la mer, sur laquelle le pilote a continuellement les yeux.

« Et il parut un grand signe dans le ciel ; c'était une « femme revêtue du soleil et qui avait la lune sous ses « pieds, et une couronne de douze étoiles sur sa tête... « Un autre prodige parut dans le ciel : un grand dragon « roux, qui avait sept têtes et dix cornes, et sept diadèmes « sur ses sept têtes... Et ce dragon s'arrêta devant la « femme qui devait enfanter, afin de dévorer son fils « aussitôt qu'elle en serait délivrée. Et elle enfanta un « fils... Et il se donna une grande bataille dans le ciel. « Michel et ses anges combattaient contre le dragon... Et « ce grand Dragon, cet ancien serpent qui est appelé « diable et Satan, qui séduit le monde, fut précipité en « terre et ses anges avec lui... Et le dragon se voyant « précipité en terre, commença à poursuivre la femme « qui avait mis au monde l'enfant mâle... Et le Dragon « irrité contre la femme, alla faire la guerre à ses autres « enfants qui gardent les commandements de Dieu, et qui « demeurent fermes dans la confession de Jésus-Christ [1] ».

[1] *Apocalypse*, XII. Le dragon n'est pas une simple personnification, ni la femme qu'il combat non plus avec son fils.

C'est par la maternité de la Vierge Marie que l'armée de Satan est rompue; voilà pourquoi tout ce qui s'attaque à Jésus-Christ et à son royaume, s'attaque aussi nécessairement à Marie. Ainsi s'explique le désir extrême qu'a l'incrédulité de rabaisser la femme qui a mis au monde l'auteur et le consommateur de notre foi. Les ébionites, les docètes et les sectes gnostico-manichéennes, Jovinien et Helvidius dans les premiers temps de l'Eglise, au moyen âge les cathares et les albigeois jusqu'à Wiclef et Jean Huss, la prétendue réforme, les jansénistes et les rationalistes de nos jours offrent à cet égard une chaîne non interrompue de témoignages [1]. « On n'a rien né- « gligé », dit l'anglican W. Perceval Ward [2], « pour « inspirer à notre peuple le mépris de la sainte Vierge ; « cependant il est moralement impossible d'adorer le Fils, « tandis que l'on est sans respect pour la Mère... Ce « mépris est un obstacle insurmontable à toute adoration « vraie du Christ. Comment le même cœur renfermerait- « il des pensées d'adoration pour Jésus et des sentiments « irrespectueux pour Marie ? »

Profondément convaincus que le mystère de l'Incarnation, ce centre de la foi, ce cœur de la doctrine chrétienne, ne peut se soutenir sans la croyance à la maternité divine de Marie, les plus grands hommes du christianisme ont

Ce passage de l'Apocalypse pourrait s'appeler l'*Ave Maria* de saint Jean, adressé à celle que le Seigneur lui avait donnée pour mère.

[1] Cf. Windischmann, *Explication de l'épître aux Gal.* Mayence, 1843, p. 31.

[2] *Essays on the reunion of Christendom*, by F. G. Lee London, 1867, p. 88.

de leur côté, dès le principe, environné la Mère de Dieu de leur vénération la plus intime, la plus délicate, la plus dévouée. Nous avons déjà cité saint Irénée. Voici maintenant le langage de saint Ephrem [1] : « Reine im« maculée de l'univers, espoir des désespérés, glorieuse « entre toutes les femmes, le plus sûr port des naufragés, « consolation et salut du monde, reçois-nous sous les « ailes de ton amour miséricordieux et protége-nous ». Saint Grégoire de Nazianze [2] nous parle d'une vierge consacrée à Dieu, nommée Justine, qui, voyant sa vertu en péril, appelait à son secours la bienheureuse Vierge Marie. « Nous vous saluons », s'écrie saint Cyrille d'Alexandrie en présence des Pères d'Ephèse, « nous vous « saluons, Marie, Mère de Dieu, trésor de l'univers, lampe « inextinguible, couronne de la virginité, sceptre et sou« tien de la foi orthodoxe [3] ». De même Epiphane, Germanus, Sophrone, Jean Chrysostome, Ambroise, Augustin, Jérôme, Léon le Grand, Ennodius, Grégoire le Grand, Vincent Fortunat, Jean Damascène, sans parler de ceux qui sont venus après eux, ne se lassent point de célébrer les louanges de la Vierge Marie [4]. Cela devait être, et il ne pouvait en être autrement. Car le ciel et la terre passeront, mais non la parole de Dieu [5]. Tant que

[1] Au commencement du IVe siècle. Ap. Malou, *Pietas Mariana, seu Homiliæ in festis B. V. M. olim habitæ.* Lovanii, 1847.

[2] *Orat.* XXIV, 11.

[3] *L. c.*, p. 472.

[4] Cf. Prop. XXVI *damn. ab Alexandro* VIII : *Laus quæ defertur Mariæ, ut Mariæ, vana est.*

[5] *Act.*, I, 14.

les générations des hommes se succéderont sur cette terre, elles accompliront cette prophétie de la Vierge : Voici que désormais toutes les générations me proclameront bienheureuse ! Chaque matin sa louange s'éveille dans des millions de cœurs, et des millions de langues la disent bienheureuse sur toute la surface de la terre. Telle était Marie au milieu de l'Eglise naissante à Jérusalem, telle elle est encore et telle elle demeure dans tous les temps.

Il nous reste encore à envisager rapidement l'importance du culte de Marie et son influence dans la vie.

Deux idées se sont introduites dans le monde avec le christianisme, deux idées toujours vivantes, et représentées par Marie : l'idée de l'Homme-Dieu et celle de la Vierge Mère ; celle-là la plus grande, la plus sublime, la plus puissante qui soit entrée dans l'esprit de l'homme, celle-ci la plus délicate, la plus douce, la plus profondément sympathique à l'humanité, malgré ce qu'il y a toujours de mystérieux pour l'homme dans cet amour de la Mère étroitement uni avec la chaste pureté de la Vierge. Ces deux idées ont fait disparaître tous les cultes impurs et mensongers de l'idolâtrie, et en même temps elles ont relevé la femme d'un profond abaissement. Le culte de Vénus et d'Astaroth d'une part, de l'autre celui de la très-sainte Vierge ; ici, la Mère de Dieu au pied de la croix plongée dans une angoisse inexprimable, mais glorifiée par le sacrifice qu'elle offre, là, Niobé pétrifiée par une douleur morne, froide, désespérée : il n'en faut pas davantage pour mesurer la distance infinie qui sépare l'ancien monde du nouveau. Ce n'est pas en vain que l'Eglise a tant lutté dès le principe pour ces deux idées.

Ce sont les deux traits principaux de la figure de la bienheureuse Vierge, les deux traits sans lesquels elle ne serait plus ce qu'elle est ; c'est-à-dire une figure d'un si sublime idéal, de tant de suavité, de tant de grâce céleste, de tant d'attrait divin, que l'œil ne peut la voir, sans que notre cœur s'émeuve jusque dans ses fibres les plus secrètes et sente s'éveiller en lui les plus profonds, les plus nobles et les plus beaux sentiments.

La religion et la morale empruntent au culte de Marie les plus puissants motifs ; l'art et la poésie n'ont pas de plus beau sujet que cet idéal, et c'est en le reproduisant qu'ils remportent leurs plus glorieux triomphes. Car il comprend tout ce que la terre peut concevoir de sublime et de divin, d'aimable et de gracieux. Toutes les situations de la vie, tous les degrés de civilisation, il les pénètre de sa salutaire influence ; depuis le dôme majestueux qui s'élance dans la région des nuages, jusqu'à l'humble image de la Madone qui protége la chaumière du pauvre ou se cache dans le creux d'un chêne dans la forêt ; depuis les plus éclatantes fleurs de la poésie, guirlandes précieuses suspendues aux autels par le génie, depuis les litanies, formules de prière si primitives, si antiques dans le christianisme et si profondément psychologiques, jusqu'à l'*Ave Maria* que bégaie l'enfance ; le culte de Marie est partout ; et qui peut dire quelle puissance il a eue pour tirer les peuples des bas-fonds de la vie sensuelle, mondaine et terrestre, pour les faire sortir des grossièretés du matérialisme, pour les ennoblir, les spiritualiser, les moraliser ! La Vierge ! Mais c'est pour l'âme une si délicieuse vision, une beauté si pure, si supérieure à tout ce qui est terrestre, que toute autre beauté pâlit à côté de la

sienne. C'est la beauté de la sainte, le charme de la vierge, la suavité de la mère respirant l'humilité, la miséricorde et l'amour, et tout cela relevé par cette ineffable majesté qui convient à la Mère du Rédempteur ; en un mot, c'est une figure toute céleste sans cesser d'être humaine, à laquelle rien ne se peut comparer dans l'histoire, et pour la peinture de laquelle la langue de l'homme manque d'expression. Il suffit que son idée traverse l'esprit, c'est assez qu'on lui dise seulement : *Priez pour nous*, pour qu'aussitôt l'humilité de la Vierge frappe la pensée ; pour que l'exemple de son abnégation nous porte à nous abandonner à la volonté de Dieu. L'œil de l'homme devient plus pur dès qu'il s'élève vers cette Vierge des vierges ; le cœur qui lui rend hommage se remplit d'un chaste et saint amour. Ainsi le lis devient lumineux, pur et blanc par la lumière du soleil qu'il aspire chaque jour.

La jeunesse aspire à l'idéal. Et cet idéal qu'elle cherche, que de peines ne se donne-t-elle pas pour le trouver ici-bas dans cette région de mort, dans ce pays des tombeaux, dans cette vallée de larmes où la mort étend son ombre sur tout ce qui brille ! Elle cherche un idéal qui soit stable, incorruptible et digne d'un premier, d'un éternel amour. Eh bien ! voici un idéal qui est en même temps quelque chose de réel, qui est entré dans le temps, mais qui ne passe point avec le temps. Il s'agit d'une figure réellement vivante et non d'une fiction de la poésie et de l'art. Et cet idéal n'a rien d'inaccessible pour nous ; il n'est pas surhumain ; au contraire il est humain, tout humain, seulement humain, c'est la chair de notre chair et l'os de nos os, mais transfiguré dans la gloire des grâces les plus abondantes qui aient été faites à l'homme ;

c'est une image visible de l'invisible beauté de Dieu. Encore une fois cet idéal est purement humain, il est à notre portée, il nous invite, il nous fait signe d'approcher, car il s'appelle *la Mère de la belle dilection*, et son amour pour nous n'est surpassé que par celui que Dieu lui-même nous porte; car Dieu a voulu montrer en Marie tout ce que sa grâce peut faire du fils de la poussière. Etoile du matin, qui brille à l'aube de la vie de la grâce et qui annonce le Christ, elle devient étoile du soir, lorsque le jour décline, je veux dire ce jour que doit suivre une nuit éternelle. Sa lumière douce et calme comme celle de la lune nous éclaire durant les nuits sombres et froides de cette vie terrestre ; mais cette lumière, elle la reçoit de celui qui est le Soleil de justice.

« Tu crains, ô homme », dit saint Bernard [1], « de t'ap-
« procher du Père; dès que tu entends sa voix tu te ca-
« ches ; or, voici qu'il t'a donné le Christ pour Médiateur.
« Que ne peut pas un tel Fils auprès de son Père ? Il est
« ton frère, ta chair, il est homme en tout, le péché
« excepté, pour avoir pitié de nous. Mais peut-être aussi
« que tu t'effraies de trouver en ce Frère la majesté du
« Dieu ; car étant homme, il n'en est pas moins Dieu.
« Veux-tu quelqu'un qui intercède pour toi auprès de
« lui ? Adresse-toi à Marie. Elle est homme, rien
« qu'homme, quelque admirables que soient ses traits.
« Ne crains rien, le Fils écoute sa Mère. Le Fils écoute sa
« Mère, et le Père écoute son Fils ; telle est l'échelle mys-
« tique par laquelle le pécheur s'élève jusqu'à Dieu ;

[1] *In Nativ. B. M. V.* Serm. de Aquæd.

« j'y mets ma confiance, c'est toute mon espérance ».

Voilà la somme de la doctrine catholique touchant la Mère de Dieu ; elle forme le couronnement que le poëte du catholicisme [1] met à son poëme divin :

« Vierge Mère, Fille de ton Fils, plus humble et plus « grande qu'aucune autre créature, terme fixe dans « l'éternel conseil. Par toi notre nature s'est tellement « ennoblie que son Créateur n'a pas dédaigné de devenir « son propre ouvrage. En ton cœur s'est allumé l'amour « qui brûle éternellement dans le sein du Père, et c'est « ainsi qu'a germé cette fleur céleste. Pour nous tu es un « soleil d'ardente charité ; durant le temps que nous tra- « versons ce pays de mort, tu nous verses un flot continu

[1] Dante, *Parad.*, XXXIII, 1 :

Vergine madre, figlia del tuo Figlio,
Umile ad alta piu che creatura,
Termise fisso d'eterno consiglio.

Tu se' colei che l'umana natura
Nobilitasti si, che il suo Fattore
Non disdegno di farsi sua fattura.

Nel ventre tuo si raccese l'amore,
Per lo cui caldo nell' æterna pace
Cosi è germinato questo fiore,

Qui se' a noi meridiana face
Di caritade, e giuso, infra i mortali,
Se' di speranza fontana vivace.

Donna, se' tanto grande, et tanto vali,
Che qual vuol grazia, e a te non ricorre,
Sua disianza vuol volar senz' ali.

La tua benignita non pursoccorre
A chi dimanda, ma molte flate
Liberamente il dimandar precorre.

In te misericordia, in te pietate,
In te magnificenza, in te s'aduna
Quantunque in creatura è di bontate.

« d'espérance et de vie. O notre chère Dame, si grande « et si puissante ! Chercher la grâce et ne pas recourir à « toi, c'est vouloir sans ailes s'envoler au ciel. Telle est « ta bonté que tu viens à notre secours quand nous t'in- « voquons, et même avant que nous t'invoquions. En « toi est la clémence, en toi la piété, en toi la gloire, en « toi se trouve réuni tout ce que la créature a de vertu ».

FIN DU TOME TROISIÈME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TROISIÈME VOLUME.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

